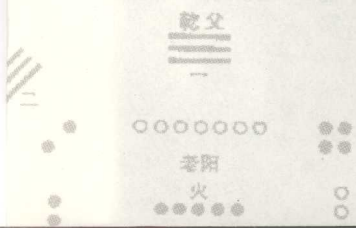
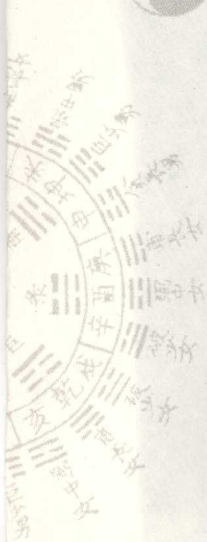


SONG YUAN MING YI XUE SHI 高怀民 著

# 宋元明 易学史



五 广西师范大学出版社  
· 桂林 ·

# 自序

我前写“先秦及两汉易学史”二书，分别出版于1970年及1978年，算来已有二十年。当初因有感于国人易学研究之风气不振，且学术界不见易学史之作，故不忖浅陋，先后撰此二书，意在借以引发易学研究之风气，且以裨补以往易学无史之阙漏。近年来，欣见易学研究之风气大兴，各大学文科系所多有易学课程之开设，民间也多见易学研究之会社以及私人讲习，易学史之著作也见于坊间书肆。尤可喜者，内地学者虽起步较晚，却积极奋发，成果斐然，朱伯崑的《易学哲学史》与张其成的《易学大词典》，都是可称道的书。海峡两岸易学振兴之兆象已现，验诸历史，易学之兴为中国学术思想将大昌盛之前奏，有心学术人士，目睹此景象，自是欢喜鼓舞。是以近二十年来，我的易学研究工作，遂放在易哲学思想的理推索求上，对于易学史已不拟再作魏晋以下的撰写。无如因有先秦、两汉易学史在先，友朋关怀，见面时一再诘询，而我本人眼见后来者易学史续续出现，欣喜之余也确有不释于心之憾，几经思量，觉得先秦、两汉之后的易学史有续成之必要，庶几不落有头无尾之讥。乃于前年始，以两年时间完成此《宋元明易学史》，并拟两年后，再将清代以来之易学作一梳理，届时或可推出一全程系统之易学史，感谢朋友们的督促鞭策，此为本书出版之由。

本书以“宋元明”为名，上距《两汉易学史》末之述王弼易学的时代，已相距七百年之遥，在“史”的连续观念上，似有不相衔接之感，其实不然。因为自王弼以后，中国思想界已渐走入佛教天地中，易学退

藏于密,让其主流思想之位与佛学,而自居于韬光养晦之域。这并不是说自王弼以后便没有了易学家与易学著作,当然仍有许多,只是在哲思的创建方面稀少而传述训注以承继固有者多,从易学发展史上看,不能算作易学兴盛的时代,故本书总此约七百年的时期,简要叙述以作为本书开始的第一章。应知易学的研究发展,在“史”的观点下虽不能说有间断,却有兴衰起伏之实情,作者如此处理正是借此以显明易学在发展历程中起伏变化之状,此为必须声明的第一点。

第二,易学史中人物众多,或为思想创发者,或为训注章句者,或为捡拾前人唾余以自炫耀者,或为索奇弄怪以求名利者,或为主观认识不清却执著于一偏之错见,等等情况,不胜其繁多。作者认为易学史之作不应该一概而论,如编写词典样,著其姓名,述其著作,如果那样便失去了价值标准,乌乎可?本书系以哲学思想为价值取诀,以发明哲思为高尚,训注推演者其次。由此,在易学兴盛的时代,依据该时代中易学家的哲思表现,在述论中显其高下地位,俾使读者有正确的认识。周、张、二程学养固然好,但其主要学思指向在理学,不在易学,非纯然易学家,故四人总为一章,述其易学大体而已,邵康节则纯然易学家且对易哲学思想创发者多,故述其易学较精微。作者认为这是写易学史的人应有的认识。

第三,易学兴盛的时代,各有其不同的特色,先秦三圣各以其创思代表该一时代,伏羲氏画八卦始建易学,文王演易重八卦为六十四卦,孔子赞易作《易传》。两汉易学则以数术融会卦象为特色,故称“象数易”。宋元明的易学最主要的特色是“图象”,河图、洛书、太极图、卦图之学特别发达,故本书对图象一章叙述特多。

以上三点,为作者撰写此书中所操持之原则及主要认识,理应先提出说明者,其他俱见于文字中,毋须多作烦言,敬请不吝指教。

1994年9月 高怀民于台北

# 目 录

## 第一章 宋元明易学的兴起及其特色

第一节 北宋初年易学的兴起 .....	1
(一) 反复其道,七日来复 .....	1
(二) 启宋易之运的华山道士陈抟 .....	4
第二节 宋元明易学的特色 .....	7
(一) 推易道以占验世运 .....	7
(二) 收易道于心性存养 .....	14
(三) 借图示以表达思想 .....	17

## 第二章 周、张、二程本易理发扬儒学

第一节 周敦颐的易学 .....	19
(一) 事略 .....	19
(二) 易说——《太极图说》、《通书》 .....	20
第二节 张载的易学 .....	26
(一) 事略 .....	26
(二) 易说——《正蒙》 .....	27
第三节 程颢的易学 .....	32
(一) 事略 .....	32
(二) 易说——《定性书》、语录 .....	33
第四节 程颐的易学 .....	37



（一）事略 .....	37
（二）易说——《周易传》、语录 .....	38

### 第三章 邵雍的先天易学

第一节 邵雍其人及其《皇极经世书》 .....	45
（一）事略 .....	45
（二）关于《皇极经世书》 .....	47
第二节 邵雍先天易的经世演用 .....	49
（一）先天易的图与数 .....	49
（二）历史哲学 .....	54
甲、经世一元之数 .....	54
乙、开物与闭物 .....	59
丙、人文之鼎盛期 .....	61
丁、皇,帝,王,伯 .....	65
（三）天地之数 .....	69
甲、天地始终之数 .....	69
乙、天地体用之数 .....	75
丙、天地圆方之数 .....	82
丁、天地生物之数 .....	86
（四）万物之变 .....	92
甲、经世声音图 .....	92
乙、广演四象,旁通物情 .....	96
丙、万化生于心 .....	101
丁、先天易卦气 .....	105

### 第四章 朱熹及蔡门诸子的易学

第一节 朱熹的易学 .....	113
（一）事略 .....	113

(二) 易说 .....	115
甲、《易》为卜筮之书 .....	116
乙、理学的易学 .....	121
丙、卦变 .....	126
第二节 蔡门诸子的易学 .....	133
(一) 事略 .....	133
(二) 易学 .....	136
甲、蔡元定 .....	136
乙、蔡渊 .....	139
丙、蔡沈 .....	140

## 第五章 易图象之学

第一节 绪言 .....	145
第二节 河图 .....	148
(一) 溯源 .....	148
(二) 宋河图诸家义 .....	155
(三) 河图原面目 .....	166
第三节 洛书 .....	168
(一) 溯源 .....	168
(二) 宋洛书诸家义 .....	173
(三) 洛书原面目 .....	180
第四节 太极图 .....	182
(一) 图象源起 .....	182
(二) 太极图诸家义 .....	189
(三) 太极图之大源出自天 .....	196
第五节 卦图 .....	200

## 第六章 来知德的易学

第一节 事略 .....	210
第二节 易说 .....	212
(一) 论太极三原理 .....	212
甲、主宰者理 .....	217
乙、对待者数 .....	219
丙、流行者气 .....	222
丁、关于来氏太极图 .....	225
(二) 卦爻五论 .....	227
甲、象 .....	229
乙、错 .....	233
丙、综 .....	239
丁、变 .....	248
戊、中爻 .....	250
附录: 卦爻辞中的数 .....	252

## 第七章 王船山的易学

第一节 事略 .....	262
第二节 易说 .....	264
(一) 对易学的观点 .....	266
甲、伏羲氏则河图画卦 .....	266
乙、四圣同揆, 占学一理 .....	269
丙、三才各两的重卦说 .....	273
(二) 论易道之化生 .....	276
甲、乾坤并建 .....	276
乙、阴阳气化 .....	280
(三) 解易诸理则 .....	283
甲、象爻一致 .....	283

乙、卦各有主 .....	286
丙、卦变 .....	290
丁、参天两地 .....	293
戊、其他 .....	296
(四) 船山易的特色 .....	300
甲、多引史事明易 .....	301
乙、重以主观经验释易 .....	303
丙、反对道佛及非议前代易家 .....	306

# 第一章 宋元明易学的兴起及其特色

易学是一条巨龙,我们站在历史的下游,上望这一条巨龙,自苍茫遥远的古代一路腾跃翻飞而来,时而张牙舞爪展现其雄姿,时而又退藏隐伏晦迹若无形,真所谓曲折变化,仪态万千。大计其数,则伏羲氏画卦始露头角,为第一盛世;周文王演易为第二盛世;孔子赞易为第三盛世;两汉象数为第四盛世;而宋元明的易学,即本书之所述为第五盛世。这最后的一个易学盛世,由于在出现之前隐伏的时间较长,所以现身的时间也久,自北宋初年开始,下历元、明而气势不衰,然后满清继政统,以政治力量裁制学术思想,易学此一盛世才告结束。本章为此第五易学盛世的开端,拟先就两个思想重点作叙述:一述北宋初年易学将兴之情势;一就大体以观,述宋代易学之特色。述前者,一并追述易学自汉、魏以后流变之迹,明其衰而不绝;述后者,明时移事革,学术思想自然也随着各历史时代的不同而异其表现。

## 第一节 北宋初年易学的兴起

### (一) 反复其道,七日来复

作者前撰《两汉易学史》,终于王弼。以王弼作为两汉易学的休止符,自是最适当的,因为一方面他“扫象数,归义理”的《易注》,以

检讨批判的态度,有力地打击了象数易烦琐怪诞的风气;一方面自王弼以后,中国境内学术思想丕变,易学急剧衰落,佛教思想大盛,此后中国思想界中人,逐渐转向于佛教世界,被佛教哲学这一片新天地所吸收了。在王弼死后,虽然还出现了一些零星的易家,如翟元、蜀才、干宝等,无奈易学盛世已过,他们只能算是汉易过后的流光余音,已撑不起易学的大纛。再向后,易学也就更隐伏,等于是退出了学术思想的舞台,真正的韬光养晦去了。

不过,我们切不可忘记,易学毕竟是博大精深之学,它是中国学术文化的根本,它的惠泽早已普遍浸孕在人心及社会生活中,即今它退出了时代思想的主流地位,仍旧有许多人在历史帷幕的后面去研究它;自东晋以下,史册所见易注、讲疏等类著作,依然代不乏书。唐代李鼎祚《周易集解》中所列三十五家易注,有不少是东晋以后人,这些人虽都是循前人旧迹解易,在思想上罕有创见,但在满天佛教思想之下,却代表着易学的衰而不亡。下面且将自东晋至隋唐间各朝代的易学研究者,略举出一二位以显此情,如:

- |    |        |
|----|--------|
| 东晋 | 干宝字令升  |
|    | 王虞字世将  |
|    | 张璠     |
| 宋  | 荀彦字柔之  |
| 齐  | 刘瓛字子珪  |
|    | 沈麟士字云楨 |
| 梁  | 伏曼容字公仪 |
|    | 褚仲都    |
| 陈  | 周弘正字思行 |
|    | 张讥字直言  |
| 北魏 | 姚规     |
|    | 卢景裕字仲孺 |
| 隋  | 何妥字栖凤  |
| 唐  | 李鼎祚    |
|    | 孔颖达字仲达 |

以上所举,他们的著作书目在《隋书·经籍志》与《新唐书·艺文志》中均有著录,至于义要,可参阅马国翰《玉函山房辑佚书·易类》中所搜集之遗文,今黄庆萱教授撰《魏晋南北朝易学书考佚》,也可供参考。

然后,易学终于又到了崭露头角的时候,那就是佛教思想在中国发扬至盛极之后,也可以说是中国学术界在充分吸收融合了佛教思想之后,归宗返本,易学自然地又出潜离隐,起而领导中国学术界。此时是在唐代以后,经过了五代的乱离,赵宋一开始,先由华山道士陈抟现身,有意无意地透露出一点消息,播散了一些易学将兴的种子,不久之后,易学大家邵雍出现,一时间周敦颐、张载、二程兄弟,这一批以复兴儒学自命的思想家,竟以易学为立论基础,或开讲坛,或事著述,突然间易学如夜空中爆发的火花,灿烂夺目,成了最热门的学问,其兴起之骤与景况之盛,较之汉代象数易之兴,有过之而无不及。

按诸《易经》䷗复卦的卦辞,云:

复,亨。出入无疾,朋来无咎,反复其道,七日来复。

复卦是步入亨通之运的卦,“七日来复”中的“日”字,原是指称划分时间为单位概念的用语,在卦象上原指阳爻之“一”,自䷖剥卦而后入于隐晦一面,历无阳之坤阴六个阶段,到第七阶段乃复呈现于䷗复卦,此乃自然天道反复之则,故孔子《彖传》云:“反复其道,七日来复,天行也。……复,其见天地之心乎!”今就汉代易学之衰于王弼而言,王弼卒于魏正始十年(公元249年),算到赵宋初年陈抟之出现,适当七百年之数,如以百年为一日,岂非正合乎“七日来复”之言?哲学思想的议论,应该断之以理,不当以望文生义为说,作者固不信此等术家之穿凿附会,然行文到此,偶触动此汉、宋易学衰而兴之思,觉得殊堪玩味,乃写此。人智有限,易道无穷,《系辞传》有言:“易之为书也不可远。”又言:“其言曲而中,其事肆而隐。”易之神用,深奥莫测,姑写此以为乐谈运数之好易君子作谈助也。

## (二) 启宋易之运的华山道士陈抟

《宋史·隐逸者列传》中有《陈抟传》，节其文为下：

陈抟，字图南，亳州真源人。始四五岁，戏涡水岸侧，有青衣媪乳之，自是聪悟日益，及长，读经史百家之言，一见成诵，悉无遗忘，颇以诗名。后唐长兴中，举进士不第，遂不求禄仕，以山水为乐。自言尝遇孙君仿、獐皮处士，二人者高尚之人也，语抟曰：武当山九室岩可以隐居。抟往栖焉。因服气辟谷二十多年，但日饮酒数杯。移居华山云台观，又止少华石室，每寝处，多百余日不起。周世宗好黄白术，有以抟名闻者，显德三年命华州送至阙下，留止禁中月余，从容问其术，抟对曰：陛下为四海之主，当以致治为念，奈何留意黄白之事乎？……世宗令赍帛五十匹茶三十斤赐抟。太平兴国中来朝，太宗待之甚厚。九年，复来朝，上益加礼重，谓宰相宋琪等曰：抟独善其身，不干势利，所谓方外之士也。抟居华山已四十余年，度其年近百岁，自言经承五代离乱，幸天下太平，故来朝觐。与之语，甚可观。……下诏赐号希夷先生，仍赐紫衣一袭，留抟阙下，令有司增葺所止云台观上层，与之属和诗赋数月，放还山。端拱初，忽谓弟子贾德昇曰：汝可于张超谷凿石为室，吾将憩焉。二年秋七月，石室成，抟手书数百言为表，其略曰：臣抟大数有终，圣朝难恋，已于今月二十二日化形于莲花峰下张超谷中。如期而卒，经七日，支体犹温，有五色云蔽塞洞口，弥月不散。抟好读《易》，手不释卷，常自号扶摇子，著《指玄篇》八十一章，言导养及还丹之事，宰相王溥亦著八十一章以笺其指；抟又有《三峰寓言》及《高阳集》、《钓潭集》，诗六百余首。

又台湾中华书局 1969 年修订本《辞海》“陈抟”条下云：



宋真源人，字图南，自号扶摇子，生于唐季，五代时居华山修道，服气辟谷，寝处恒百余日不起。自晋、汉以后每闻一朝革命，恒齰蹇数日，及闻宋太祖登极，笑曰：天下自此定矣。太宗时，赐号希夷先生，著有《指元篇》。

从这些传记文字看，陈抟的生平行事，虽然充满神秘，已约略可得到一个大概。唐灭亡于昭宣帝天佑四年（公元907年），由此岁算到后唐长兴元年（公元930年），共二十三年，与传中称他“后唐长兴中，举进士不第”之言相合。再算至宋太祖登极之建隆元年（公元960年），为五十三年。算至太宗端拱二年（公元989年），传言抟卒之岁，为八十二年。由此看来，说他生于唐之季世，当可信，因为他只要生在昭宣帝亡唐之前十年，便是九十多的岁数，故传言“度其年近百岁，自言经承五代离乱”之言，是可信的。陈抟当是生于唐季世之僖宗、昭宗时代，卒于宋太宗端拱年间。

对于陈抟这个谜样的人物，我们不能怪罪历史学家的记述不清，因为作史的人也无从得知其底细。从传文看，陈抟是一个修道之士，属于若隐若现的道家人物，历史上的道家人物从来便是这种形象，君不见先秦时代的老子、庄子，他们的生卒年代和行谊，除了他们留下的书中所提到的以外，其他的后人知道多少？汉代的严子陵、魏伯阳等，史册中也只能说出有他们这些人，却不能道其详；更遑论其他更隐秘的，如《论语》中的隐者、列子、鬼谷、鶡冠、黄石、赤松等了。今我们从传文中看，说陈抟是一个修道之士，应该是肯定的，他的生活方式，他的交友，他的被传说会黄白术，都是修道者的模式。传中说他也有一些著作，可惜这些著作早已亡佚，但说他“好读《易》，手不释卷”及“著《指玄篇》八十一章”，也可以证明他醉心于修道的性格。《辞海》附录的中外历代大事年表中也记载太宗太平兴国九年（公元984年），“华山隐士陈抟入朝，求遗书”。我觉得这一条文字相当重要，因为我们知道中国历史上道士们的修行，不只是工夫，尤重视方法，而方法多有秘笈，古时书籍不普遍，秘笈难得，陈抟既醉心于修道，其欲得不传之秘的心情是可以想见的，列传文中说他数次入朝，

我想“求遗书”应是他人朝的大用心之一。古时许多秘笈之类的书籍，多被朝廷搜集去藏于内阁秘府，他的“求遗书”，当然是求与修道有关的遗书。

至于今日社会上被大家所传称，署名“陈抟”的一副对联“开张天岸马，奇逸人中龙”，则无人能道其确实出处，有人相信此联出于陈抟手书，也有人说此联乃陈抟摘集自《瘞鹤铭》之书文，而《瘞鹤铭》之来源又传说不一，此处不必细究。但就此联之文意而论，确是气宇不凡，既见才学工夫，又具不为工夫所囿的开放性格。书法也高尚，笔调超脱而不流于狂傲，独立挺拔中有检束。二者均表现出正統的道家人物精神。

说到陈抟与易学的关系，宋明以下易家多认为他是北宋易学兴起之源头人物。首先被认为是宋易主流的邵雍先天易一支，根据《宋史·邵雍传》、程明道《邵雍墓志铭》、张岷之《邵子行状》，均言邵雍受易于李之才，而《李之才传》则言“师河南穆修”，“修之易受之种放，放受之陈抟”。也正由于此，后来朱熹在其《周易本义》卷首安置邵子之先天易图时，即注云：“伏羲四图，其说皆出邵氏，盖邵氏得之李之才挺之，挺之得之穆修伯长，伯长得之华山希夷先生陈抟图南者，所谓先天之学也。”今从邵雍著作中求之，也可见端倪，例如《击壤诗集》中有一首《六十三吟》，末两句是：“珍重至人尝有语，落便宜是得便宜。”下自注云：

陈希夷先生尝有是言。

另有三首题如“观陈希夷先生真及墨迹”的诗，云：

未见希夷真，未见希夷迹，止闻希夷名，希夷心不识。  
及见希夷迹，又见希夷真，始知今与古，天下长有人。  
希夷真可观，希夷墨可传，希夷心一片，不可得而言。

另有一首“题范忠献公真”的诗，也提到陈希夷，诗云：

范邵居洛阳，希夷居华山。陈邵为逸人，忠献为显官。  
邵在范之后，陈在范之前。三人貌相类，两人名相连。（范  
雍字伯纯，真宗时在朝为尚书左丞等官，死谥忠献，其时代  
在邵雍之前，陈抟之后。）

从这些诗中，可看出邵雍对陈抟的景慕之情，则其易学承自陈抟，应非虚言。

此外，宋易中太极图一支，传说也是来自陈抟；河图、洛书也有人说来自陈抟；甚至俞琰的六十四卦直图，也有人说是陈抟所传。这些传说想来都与陈抟隐约神秘的一生有关，无法定其真伪，本书后文当我们个别论及这几方面时，将再提及，此处不必多谈。但我们可以肯定的是：陈抟这一个华山道士，对宋代易学之兴起，必然有着大关系，将他视为开启宋易之运的易学家，当不为过言。于是，我们不禁想起历史上的往事，昔汉代象数易的始兴，孟喜与焦延寿即受易于不知名的隐士，隐士一脉对中国学术影响之巨，岂容忽视！

## 第二节 宋元明易学的特色

历史上不同时代的学术，各具有不同的特色，正如不同的气候土壤产生不同的果木一样。就易学而言，古今易学家虽然同是玩索卦象以解说宇宙人生，然而伏羲氏的八卦、周文王的六十四卦、孔子的《易传》与两汉孟、焦、京的象数易，各依其时代的变革而有其特色，此在作者的“先秦、两汉易学史”中已叙述过。今到了宋元明，易学的表现自然又与先秦、两汉不同，本节拟在个别叙述各家易学之前，先概括地将此一时期的易学特色，综要提出三点作说明，以期读者先有一个概念认识。

### （一）推易道以占验世运

此言“世运”，指历史时代的治乱兴衰，扩大而及至人类的存亡、

宇宙的成毁。此一易学特色自汉象数易之后逐渐酝酿发展,至北宋邵雍的先天易而理论完备。自邵雍以后,此一特色一直为后世人所接受,历宋、元、明、清以迄今日,大都相信易有占断世运之能,易学家们常被询及“今后世运为何?”的话。

记得上一节我写华山道士陈抟时,曾引述过他的一个故事,说陈抟“自晋、汉以后,每闻一朝革命,辄辍蹙数日,及闻宋太祖登极,笑曰:天下自此定矣”。这故事不一定是真的,极可能是捏造,但即令是捏造,也表示着宋代易学自开始便有了占断世运的发展趋向。然而这一发展趋向绝非凭空而来,从易学思想史上追索,至少应该说开始于西汉“数术”之学与易学的合流。我们知道汉“象数易”之名,“象”指卦爻之象,“数”乃指《汉志》中“数术家”之学,数术家共包括天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法六家。六家之每一家,又包括了许多家之学:天文有星气占验等二十一家,历谱有宿历行度等十八家,五行有丛辰、孤虚等三十一家,蓍龟有明堂、射匿等十五家,杂占有占梦、候岁等十八家,形法有宫宅、相人等六家。这些数术之学可以说从天上到地下无所不包,易学与这些杂学相结合,汉代象数易的庞杂可想而知了。

有了这样复杂的学术内容,此中人物的多彩多姿可以想见。还有一个特点,这些数术家们大多具有或纯或杂的隐居修道的性格,因而他们:有些是终生隐居修道之士,有些是被朝廷礼聘做官的,有些是挟其数术出入朝野间的,有些则是浪迹江湖把人生作闲云野鹤游的。总之,象数易这一路学术和其人物很杂、很博、很散漫,神秘隐晦,不容易指陈叙述。而就在这种复杂的象数易的帷幕中,隐约已经形成一种学问——推占世运之学。《易纬》可视为象数易的具体作品,就今日残余的些许《易纬》文字来看,如《稽览图》、《通卦验》等篇,其中都隐含着推占世运。

因为我们不必要在此作太详细的追寻,而且也确实无法道出这一脉学术的详细传承,我想就史册文籍所载,且举出几位人物,蛛丝马迹,约可看到这一脉推占世运之学由隐而显之状:

一、张衡:字平子,南阳西鄂人。《后汉书·张衡传》云:

衡善机巧，尤致思于天文、阴阳、历算，常好玄经，谓崔瑗曰：吾观《太玄》，方知子云妙极道数，乃与五经相似，非徒传记之属，使人难论阴阳之事，汉家得天下二百年之书也，复二百岁殆将终乎？所以作者之数，必显一世常然之符也，汉四百岁玄其兴矣。

张衡为安、顺二代太史令，然不以居官为志，长于玄思，作《思玄赋》等篇；他制作浑天仪、候风地动仪；他反对图讖，而提倡律历、卦候、九宫、风角等学术；且“欲继孔子易说象象残缺者，竟不能就”。这些都载在传记中。上引文所论及汉兴年数的崔瑗，为崔骃之子，骃祖父篆当新莽之世，曾“著《周易林》六十四篇，用决吉凶，多所占验”（见《后汉书·崔骃传》）。崔氏数世习易学，在张衡死后，崔瑗作碑文，有云：“数术穷天地，制作侔造化。”由此种种看来，张衡之论汉兴四百年，实为后世推运之学之滥觞，他的才学为象数易一路。

二、管辂：字公明，平原人。辂善筮，故陈寿《三国志》将他列入《方技传》中，而实则他是以数术合易的象数易家。本传中举其筮例十数则，均准确无误而妙绝常思，但他自己却都可讲出易理论作支持。今且举录他预知何晏、邓颺之死的一段记载如下：

十二月二十八日吏部尚书何晏请之，邓颺在晏许，晏谓辂曰：闻君著爻神妙，试为作一卦，知位当至三公不？又问连梦见青蝇数十头来在鼻上，驱之不肯去，有何意故？辂曰……昔元凯之弼重华，宣慈惠和，周公之翼成王，坐而待旦，故能流光六合，万国咸宁，此乃履道休应，非卜筮之所明也。今君侯位重山岳，执若雷电，而怀德者鲜，畏威者众，殆非小心翼翼，多福之仁。又：鼻者艮，此天中之山，高而不危所以常守贵，今青蝇臭恶而集之焉，位峻者颠，轻豪者亡，不可不思害盈之数，盛衰之期。……颺曰：此老生之常谭。答曰：夫老生者见不生，常谭者见不谭。晏曰：过岁更当相见。辂还邑舍，具以此言语舅氏，舅氏责辂言太切至，辂曰：

与死人语，何所畏邪？舅大怒，谓谿狂悖。岁朝，西北大风，尘埃蔽天十多日，闻晏、颺皆诛，然后舅氏乃服。

管谿也略道及朝代兴衰之言，如他与魏郡太守钟毓的对答：

毓问谿天下当太平否？谿答：方今四九天飞，利见大人，神武升建，王道大明，何忧不平？毓未解。谿言无几，曹爽等诛，乃觉悟云。

管谿与张衡是一路之学，只是比张衡表现得更露骨些。管谿特别强调“数”的重要，他所说“苟得其数，则四岳可藏，河海可逃”、“阴阳之数通于万物”，推占世运，正是明数之学。

三、关朗：关朗是易学史上的一个谜，史册中无传记，他的事迹载在今传宋阮逸注《文中子中说注》一书中。文中子王通其人，在隋唐之际，设帐授经，其门下才秀多为兴唐名臣，后来程颐、朱熹均以其为隐君子，固不可诬为虚妄。《文中子中说注》共十篇，最后为关朗篇。十篇之后复有叙篇，言篇目次序之由，曰：“通性命之说者，非易安能至乎？关氏易之深者也，故次之关朗篇终焉。”从此书扉页《文中子中说序》及此文看，关朗极有学术修养，明于礼数而善于易筮，属于老子所谓“君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行”（见《史记·老庄申韩列传》）的人物。书中言关朗字子明，河东解人，与王通的五代祖穆公同时，并为至交，穆公曾以其为“奇才”而荐于魏孝文帝，未及试用，俄而孝文帝崩，穆公继卒，关朗遂不仕，为王通的四代祖同州刺史彦之师。一日，同州问及治乱损益之数，乃有关朗之《百年占运》，引其文如下：

府君曰：彦闻治乱损益各以数至，苟推其运，百世可知，愿先生以筮一为决之何如？子明曰：占算幽微，多则有惑，请命蓍卦，以百年为断。府君曰：诺。于是揲蓍布卦，遇夬䷪之革䷰，舍蓍而叹曰：当今大运不过二，再传尔；从

今甲申二十四岁戊申大乱，而祸始宫掖，有蕃臣秉政，世伏其强，若用之以道，则桓文之举世，如不以道，臣主俱屠地。府君曰：其安出？朗曰：参代之墟有异气焉，若出，其在并之郊乎？府君曰：此人不振，苍生何属？子曰：当有二雄举，而中原分。府君曰：各能成乎？朗曰：我隙彼动，能无成乎？若无贤人扶之，恐不能成。府君曰：请刻其岁。朗曰：始于甲寅，卒于庚子，天之数也。府君曰：何国先亡？朗曰：不战德而用诈权，则旧者先亡也。府君曰：其后为何？朗曰：辛丑之岁，有恭俭之主起布衣而并六合。府君曰：其东南乎？朗曰：必在西北乎，大乱者未可以文治，必须武定，且西北用武之国也，东南之俗其弊也剽，西北之俗其兴也勃，又况东南，中国之旧主也，中国之废久矣，天之所废孰能兴之？府君曰：东南之岁可刻乎？朗曰：东南运历不出三百，大贤大圣不可卒遇，能终其运，所幸多矣，且辛丑明王当兴，定天下者不出九载，己酉江东其危乎？府君曰：明王既兴，其道若何？朗曰：设有始有卒，五帝三王之化复矣，若非其道，则终骄冗而晚节末路有桀纣之主出焉，先王之道坠地久矣，苛化虐政其穷必酷，故曰：大军之后，必有凶年，积乱之后，必有凶主；理当然也。府君曰：先王之道竟亡乎？朗曰：何谓亡也？夫明王久旷，必有达者生焉行其典礼，此三才五常之所系也。孔子曰：文王既没，文不在兹乎？故王道不能亡也。府君曰：请推其数。朗曰：乾坤之策，阴阳之数，推而行之，不过三百六十六，引而伸之，不过三百八十四，天之道也。噫！朗闻之，先圣与卦象相契，自魏以来，天下无真主，故黄初元年庚子至今八十四年，更八十二年丙午，三百六十六年，达者当生，更十八年甲子，其与王者合乎？用之则王道根，不用则洙泗之教修矣。府君曰：其人安出？朗曰：其唐晋之郊乎？昔殷后不王而仲尼生周，周后不王则斯人生晋，夫生于周者、周公之余烈也，生于晋者陶唐之遗风也，天地冥契，其数自然。府君曰：厥后

何如？朗曰：自甲申至甲子，正百年矣，过此未或知也。

我之所以把这一如此长篇《百年占运》引录下来，并非因为相信它真正出于关朗，而是因为它可能是历史上最早的一篇推占世运的文字。在这篇文字的结尾，尚回头来根据史实说明关朗之所言不虚，而终结于所谓“达者”即文中子王通，“迨仁寿四年甲子，文中子谒见高祖而道不行，大业之政甚于桀纣，于是文中子曰：不可以有为矣。遂退居汾阳，续诗书，论礼乐。江都失守，文中寝疾，叹曰：天将启尧舜之运而吾不遇焉，呜呼！此关先生所言皆验也”。在作者想来，这篇文字极可能出于文中子之门人，为其师的生不逢时而抱憾，故比拟其师为周公、孔子。但不管怎么样，这一篇推占世运的文字借着关朗之口说出来以装点文中子，揆其情，关朗其人必非虚构，更何况从关朗占运之甲申年算到文中子出生的甲辰年，其间不过八十年，关朗如属虚构，便很容易被拆穿。再者，唐朝初期太宗、高宗两代推占世运之风气甚盛，观《唐书·李淳风传》之预言女祸及其著作《己巳占》可知，文中子之门人正与李淳风同时代，则文中子门人之作上述《百年占运》之文更为可能。现在的问题是上述《百年占运》之文是否为历史上最早的一篇？抑是失传了的李淳风的《己巳占》？或附会李淳风与袁天罡的《推背图》？比较起来，作者仍认为上面所引者为最早，该《百年占运》之文虽为后人借关朗之名而作，但关朗对此一路学术必有所习。碍于史料不足，不能得其详情，作者则宁信关朗与张衡、管辂实为一脉之学，推占世运由张衡启其端，而到关朗乃落实到历史演变的盛衰轨迹上。

四、李淳风：岐州雍人，唐太宗、高宗两代为太史令，明步天历算之学，《新旧唐书》均载其与太宗议论“女武代王”之事，文略同，今录《新唐书》之文如下：

太宗得秘讖，言唐中弱，有女武代王，以问淳风，对曰：其兆既成，已在宫中，又四十年而王，王而夷唐子孙且尽。帝曰：我求而杀之，奈何？对曰：天之所命，不可去也，而王



者果不死，徒使疑似之戮，淫及无辜，且陛下所亲爱，四十年而老，老则仁，虽受终易姓，而不能绝唐，若杀之复生壮者，多杀而逞，则阶下子孙无遗种矣。帝采其言，止。

李淳风之学，同于上述之关朗，同为“神以知来”之学，其预言“女武代王”之事，极类似于后来陈抟之“闻宋太祖登极，笑曰：天下自此定矣”。当然，对于这一个故事，我们也疑心是后来撰写史册的人所造作的，但观传末所载李淳风所撰书，《新唐书》为“所撰典章文物志、己巳占等书”，《旧唐书》则为“所撰典章文物志、乙巳占、秘阁录，并演齐人要术等凡十多部”，《新唐书》的“己巳占”与《旧唐书》的“乙巳占”名不同，乙巳是太宗贞观十九年（公元645年），己巳是高宗总章二年（公元669年），这两个年代虽前后相隔二十四年，但都是李淳风做太史令之时，究竟为何，令人不解。作者的假设是：可能撰写《新旧唐书》的这些人都不曾见过《乙巳占》或《己巳占》这本书，只是从文献上见此名，但就史学而言，既然史家如此写，必有依据，所以李淳风曾著此书，是不容置疑的。而就此书的名称看，当与占运之学有关，这也正是后来社会上流传李淳风、袁天罡合撰《推背图》、李淳风撰《藏头诗》的原因。

以上所举“张衡——管辂——关朗——李淳风——陈抟”（陈抟已见前节），只是让我们透过历史的帷幕，隐隐约约看到他们所代表的一支学术，虽然看不清楚，却不能不承认此一支学术的真实存在。当然幕后的神妙人物多多，我们无法得知，还有后来的诸如刘伯温烧饼歌、周吕望乾坤万年歌、黄蘗禅师诗、邵康节梅花诗等，其幕后的真实作者应都是这一路人马。总括这一切，到宋邵雍的先天易出现，算是正式建立起了推占世运之学的大纛，在学术思想理论上，名正言顺地被纳入易学之中，几个先天易图提供了推运的模式，几个先天易数提供了用占的规范。邵雍在天津桥上闻鸛鸣以推断南人将主政的故事，也算是上述一类，但已经可以十足地用他的先天易学术理论作解释（邵雍易学将述于后文）。所以，宋元明易学具有推占世运的特色，实由历史逐渐演变形成，究其原因，历史是变化动乱之迹，人生死存

亡于变动的历史中,自然会关怀历史的趋向,推占世运之学该说是人心对历史变动的自然反应。

## (二) 收易道于心性存养

宋元明易学的第二个特色是将易道落在心性存养上,从北宋的周、邵、张、二程到明末的王船山,只要讲到易学,常常提到性命,成为了普遍的易学风尚,形成一大特色。这事说来有趣,上一节推占世运的特色就学术精神而言,为道家精神的发用,而此一心性存养的特色则为儒家精神的光扬,中国思想史上恒是儒、道并列,彼此不即不离,各有施展的。

易学,克就卦爻辞的经文而言,原从天地化生万物着思,由天地之道而立人道,故经文之教化人,重在要人明白时、位、中、应等义而做到人与天地相合一之正道。孔子在《乾卦·彖传》中始揭“乾道变化,各正性命”,然后到了《系辞传》的“成性存存,道义之门”,到了《说卦传》的“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理……穷理尽性,以至于命”,易学之中似已逐渐发展出一支“性命之学”。然后,《大学》、《中庸》这两篇很重要,《大学》向性命在于人的深处追究,提出了“正心”与“诚意”,《中庸》则大发挥“诚”之义。《大学》作者直承孔子,虽然要人正心、诚意,却不愿将儒学全然安放在心性中,所以从诚意、正心一路向外,推到修身、齐家、治国、平天下,内省不遗外务,因为开物成务原是孔子在《易传》中教人的本旨。然而这里却在思想上有了缺失,就是陷入内外两端的一始一终,这是很重要的事,中国哲学思想一向认“道”为“周流”“周行”,“诚意”与“平天下”显然是一始一终。始何以起?终何所归?就中国哲学思想而言,这是不合传统的思想形式。于是,我们便知道何以《中庸》要特别发摘“诚”之义的理由了,《中庸》谓“诚者,天之道也”,“自诚明,谓之性”,“唯天下至诚为能化”,“诚者,物之始终,不诚无物”,“至诚无息”,等等,都是把“诚”向最高处提升,提升到“诚”与“道”合,“诚”即是“道”。这样一来,本来在“意”之初动处之“诚”,却豁然大开放,成了“平天下”之道之所本,补救了两端之失,回归到儒学之源的《易经》的圆道周

流,我们读《中庸》觉得它与《易经》的关系特别密切,原因即在此。

《中庸》将“诚”合于天地之道,这是在中国哲学精神驱迫之下的自然结果,可是落在学术的“利用、厚生”上,“自诚明”的圣人毕竟罕见,一般人都是要走“自明诚”的路,到头来儒家免不掉还是要向内研求,从心、意上下工夫,这便是我们看到的孟子何以要在“心”上讲求。但孟子是一个气魄恢弘的人,他保有“自诚明”的圣人气概,用一句“万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉”的话,轻轻带过了“诚”之大用,而把他的全副精神放在对“心”的省察上,因为“心”为人之性之所在,由“心”识“性”,由“性”知“命”知“天”,更不必说再向深处去钻研“意”,这便是他的那句有名的话:

尽其心者,知其性也;知其性则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。天寿不貳,修身以俟之,所以立命也。

《孟子》和《中庸》不同,《中庸》只是讲思想理论,什么“唯天下至诚,为能尽其性……可以与天地参矣”,什么“唯天下至诚为能化”,什么“至诚之道,可以前知”,什么“唯天下至诚,为能经纶天下之大经”,等等;孟子却是在“反身而诚”之中,提出一些真实的通乎人心的共感,那便是他的“四端”之说:

恻隐之心,仁之端也。羞恶之心,义之端也。辞让之心,礼之端也。是非之心,智之端也。

换句话说,人只要诚心地依从仁、义、礼、智去行事,就是把握到了“性”,就可以“事天立命”,孟子的教人方法,真是明白清楚!

以上是先秦由孔子到孟子的心性之学的发展,虽然着重内修,却不废外务,和孟子同时的庄子,则是以旁观者的立场,很妥切地说这是“内圣外王之道”。

对于先秦儒家心性之学后来的发展,我在观察思想演变时曾经想过:如果没有中世纪佛教的东来,还会不会产生后来宋明那样的

重内轻外呢？因为到了汉代，儒家思想明显转了向，汉代学者也都谈“人性”，却都从天地生人的宇宙论立场讲，不从省思内心处讲，故先秦的心性之学等于被搁置了下来，然后佛教来了。佛教思想又点燃了火种，使先秦的心性研究又得以恢复，但却与先秦的精神有别，而是务于收缩向内，重新捡起被孟子丢弃的《大学》的“意”，向人心意念之动的精微处着思。“诚”之通贯天地的大精神虽然仍为宋明思想家所推崇，却多把“诚”安置在心性修习的工夫中，不能不说这是受了佛教的影响，仍需简约一述。

佛教思想基本上说是唯心的，传来中国后，汉、魏、两晋时尚不太明显，到了南北朝以后，内体心性的微兆逐渐呈现，僧肇的“动静不二”，慧远的“法性体极”，已很容易使人回想起中国先秦的心性之学，及至达摩东来，正式拈出“心性”二字，开后来“明心见性”的禅宗一支，心性之学遂大兴盛。禅宗的“明心见性”，自然不是要人反身存养心性，而是要人了悟佛心佛性，但是人毕竟是人，要了悟佛心佛性，总难以不透过个人知觉的“心性”而达，慧可向达摩求道的事便是最好的例子：

光（即慧可）曰：诸佛法印，可得闻乎？师曰：诸佛法印，匪从人得。光曰：我心未宁，乞师为安。师曰：将心来，与汝安。曰：觅心了不可得。师曰：我与汝安心竟。

禅宗语录中这一类的例子多多，六祖慧能“斥风动幡动”的故事也是有名的一则。但如实而言，一个人如果完全不沾染个人的心性而直下入于佛心佛性，委实只有极少数人才能做得到。禅宗与儒家的不同，即在于前者当下脱落个人之心性而入于佛心佛性，后者则是即个人之心性而存养之，以入于天地自然之心、天地自然之性。宋明思想界承受了这两方面的心性之学，故数百年间禅宗与儒学并盛，若二株之并立。而宋明的学者们由于怀着要恢复沦陷于佛学数百年之久的中国本位学术之心，故当他们站在易学基础上讲论思想理论的时候，几乎无一例外地将易学向心性上讲，周、张、二程、朱熹等理学

家固是如此,既使邵雍、来知德、王船山等易学家也是如此,这是时代学术所造成的心理趋向,遂而形成这一时期的易学特色。

### (三) 借图示以表达思想

“易者,象也。”“八卦以象告”,易学原本就是倚于象而建立的学问,但历代易学家们虽然一直守着以象说易的传统,却因时代的变革而方式有别。伏羲氏为八卦的创制者,当然是即象而明易;周文王则把易象置于神道筮占中设教;孔子的《易传》乃就象做理性思考,言其所以然之故;汉象数则把象合在天文、历谱、五行等数术之学上,广演易道之用;到了宋明时代,易学家们却喜欢创制易图,透过易图以说易。这也该说是宋元明易学的一大特色。

对于这一特色,作者在此只是指出,不拟作过多的叙述,因为后文在各家易学介绍中将会道及,而且后文也有专论“易图象之学”的一章。宋代学术,一开始便是周濂溪的太极图,后来又有蔡元定入蜀求得太极图的传说;到了明代,太极图的形式已经有了多种不同,而来知德又推出了他独创的太极图。河图与洛书两图,在邵雍之前已有,究竟起于何时何人,不可知,但一直为宋元明易学家所钟爱,邵雍、朱熹、来知德、王船山都把它们视为有最高的学术价值。除此之外,卦象的花样翻新,也排列出许多新鲜的图形,最有名的当然是邵雍的先天易图,代表着邵子易学,至今为世人赞叹。蔡元定最佩服邵子易学,也根据其学说作了不少图。宋元明的易学家似乎都存着“制作易图”的心理倾向,例如朱熹,虽然对易学的才思不逮,也会排出一个卦变图;俞琰推出了一个美丽而排列有序的六十四卦图;此期间许多隐士道人,都有些易图载于道藏书中;来知德易注了后来的数十个易图;就连王船山也制作了一个重卦图以代表他对重卦的新见地。总之,宋元明易学时期风起云涌造易图的盛况,不得不说是一大特色。

## 第二章 周、张、二程本易理发扬儒学

今人言易，多喜以“理”“象”“数”三分易学，这种划分是受了宋易的影响。溯易学之初建，伏羲氏画八卦，八卦是“象”，然而“象也者，像也”，像什么？像其哲学思想，即“理”。“八卦以象告”，告什么？告其“理”。“圣人立象以尽意”，意何指？指其“理”。所以如就哲思上论先后，应是有“理”在先，制“象”在后。可是“理”随“象”显，无“象”则“理”不明，易之为学，在于制“象”之后，故易学又应说是“象”之学。至于“数”，又是伴“象”而生，太极之“一”，独立无二，即已落入“数”的概念之中，两仪的乾“一”与坤“--”，更明白显示出“数”的含义，由此推思形上，“数”更有在“象”前已存在之理由。此三者关系密切，难作泾渭之分，是以古人并不明确作“理”“象”“数”之三分，只是用“象也者，像也”、“以象告”、“易，逆数也”等话，表示“理”是易学的本质，“象”与“数”是表现“理”的方式。然而到了宋易之兴，情况却不同，周、张、二程诸人，一时并起，同依据于易学而说儒门之“理”；与他们同时的易学家邵雍，则特重“象”与“数”，透过他的先天易图与易数而说“理”，建立起独家的易学思想体系。这样一来，周、张、二程的重易之“理”与邵雍的重“象”与“数”，遂有了明显的分别。其实，这是一般人的不正确的看法，因为邵雍的说“象”与“数”，正是说易学的“理”，而周、张、二程乃是依据已知的易学说儒门之“理”，周、张、二程应是儒家，非可谓易学家，后世称之为“理学家”，也是对的。本书正是基于此观点，将这几位理学家放在一章

中,从他们的著作和言论中,看他们的易学。但也必须声明,这几位理学家虽然不是易学家,却都有甚深的易学修养,他们都对易学下过甚深的思考工夫,说是易学家,他们也都当之无愧。

## 第一节 周敦颐的易学

### (一) 事 略

《宋史·道学传·周敦颐传》:

周敦颐,字茂叔,道州营道人,元名敦实,避英宗旧讳,改焉。……为分宁主簿……徙知南昌……通判虔州……熙宁初,知郴州,用抃及吕公著荐,为广东转运判官提点刑狱,以洗冤泽物为己任。……以疾,求知南康军,因家庐山莲花峰下,前有溪,合于湓江,取营道所居濂溪以名之。……卒年五十七。黄庭坚称其人品甚高,胸怀洒落,如光风霁月,廉于取名而锐于求志,薄于微福而厚于得民,菲于奉身而燕及茆嫠,陋于希世而尚友千古。博学力行,著《太极图》……又著《通书》四十篇……掾南安时,程珣通判军事,视其气象非常人,与语,知其为学知道,因与为友,使二子颢、颐往受业焉。敦颐每令寻孔、颜乐处,所乐何事,二程之学源流乎此矣。故颢之言曰:自吾再见周茂叔后,吟风弄月以归,有吾与点也之意。……嘉定十三年,赐谥曰元公。淳祐元年,封汝南伯,从祀孔子庙庭。

周敦颐生于北宋真宗天禧元年(公元1017年),卒于神宗熙宁六年(公元1073年),后世称他濂溪先生。由上面传文中,知他不但是学者思想家,而且具有精于政事的才能,正是典型的“学而优则仕”的儒家榜样。他是宋代理学家中第一位出场的人物,当然他的师承也为后人所关心,但传记中未言及,后人也无从考知,故朱熹注《通书》

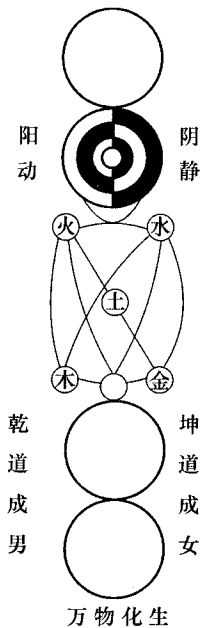
云：“茂叔自少即以学行有闻于世，而莫或知其师传之所自。”

作者认为对此一问题，不妨作如是想：佛教在中国，到了唐代后期，实已臻于盛极，盛极而衰，故韩愈、李翱辈在当时已发“排佛”“复性”之论，兆示中国本位学术之将兴。此一学术思想势运到北宋而成熟，周、张、二程、邵等一时并发，濂溪不过是第一个代表此一思想势运出场的人。至于学术问题的指向方面，先秦儒家所提出的心性存养之学，在孟子之后并未得到精微细致的发挥，而现被佛学禅宗的“明心见性”说一激荡，遂点燃起儒学再兴的火把。《易经》本来就是当初孔子儒家思想的根源，而今重新拾起，《大学》、《中庸》二篇讲正心、讲诚意、讲慎独、讲中和、讲静定，故特别重要。站在此一观点上看，对北宋诸子之学的兴起与方向，便可了若指掌，我们固可不必偏偏计较于周濂溪之师承，他应时代潮流之推送而生，不出于某一师门，也不囿于某一家，说是“自学有得”比较妥当。

## （二）易说——《太极图说》、《通书》

周濂溪的哲学思想，在于他的两篇著作：《太极图说》与《通书》。前者糅合了先秦及两汉易学而借图示以表达宇宙万物发生的思想体系，后者则据前者的理论作人道方面的发挥，二者一言体一言用，关系密切。

濂溪之太极图，是几个大小圆圈组合而成的一连串的思想概念，所传之图形略有不同，例如朱震《汉上易》所载之图，便是太极、阴阳、五行、人、万物各圆圈相分离，而“阴静”“阳动”之文字作上下安置。今以清初康熙年间李光地所编之《性理精义》之图为准，此为今日学术界所常引用者，其图说如下：



无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其



根，分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也，五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物，万物生生，而变化无穷焉。惟人也，得其秀而最灵，形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分万事出矣。圣人定之以中正仁义，而主静立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶；君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。又曰：原始反终，故知死生之说。大哉易也，斯其至矣。

以上文字部分不足二百五十言，却倚图道出了宇宙万物化生的思想理论，且及于人生修焉，真可以称得上是“言简意赅”了。中国文字的特性，偏向于简约，周子这一篇《太极图说》，是代表此一特性的名篇之一。但图说虽简约，却让人一望而知不是来自于单纯的思想源流，“无极”“太极”“五行”三个名称已经包含了先秦的道家易、儒门易与汉代的象数易在内，很显然周子是糅合了前代易学而成一说。至于上面的图形部分，在周子卒后不久，朱震、胡宏已提出疑义，朱谓此图乃传自陈抟、种放、穆修，胡谓此外另有他师授。清代胡渭在《易图明辨》中，更指出此图乃《唐真元妙经品》中之太极先天图，原为道家之传。凡此考据部分，作者不拟在此多作计较，太极之图或非为周子自创，但图说之文字部分，必为其自作，即此文字部分而观，周子当对易学深有见地，这是无疑的。

图说中最引起后人争议的是“无极而太极”一句，争议的焦点在于“无极”与“太极”二名在思想层次上究竟是二或是一。主张二名一指的以朱熹为代表，他注“无极而太极”云：

上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品类之根柢也，故曰无极而太极，非太极之外复有无极也。

又云：

谓之无极，正以其无方所形状，以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行于阴阳之中；以为通贯全体无乎不在，则又初无声臭影响之可言也。

圣人谓之太极者，所以指夫天地万物之根也，周子因之而又谓之无极者，所以著夫无声无臭之妙也。

周子所谓无极而太极者，非谓太极之上别有无极也，但言太极非有物耳。

朱熹的意思很明白，他是以《系辞传》作依据，因为在《系辞传》中孔子只言“太极”而未言“无极”。就易经思想而言，“太极”已经是最根本，更毋须在其上装头加角，故以“无极”作为“太极”的形容词来解。这样作解，一方面与《易传》相合，一方面又照应了《中庸》所引《大雅·文王》“上天之载，无声无臭”之言，朱熹毕竟是儒家的立场，由此可见。

但是，朱熹之解说终不能令人心服，因为周子之思想显然非只源于儒家，不可以儒家范围之，此其一。其二，正如杭辛斋在《易楔》中所言：“其图明明太极之上有无极，其说（按指朱说）终不可通也。”今且尝试论之，“无极”一名，最早出于《老子》第二十八章：“常德不忒，复归于无极。”其句法与含义同于第十四章之“绳绳不可名，复归于无物”，乃对不可名状之形而上之“道”而言。至于后来《庄子·逍遥游》中之“吾鹜怖其言，犹河汉而无极也”，此“无极”实同于无穷、无尽。“太极”在《易·系辞传》中之句为：“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”在象上为“一→一、--→二、二、二、二→三、三、三、三、三、三”。换句话说，“太极”在易学中虽是宇宙万物的最根本，却是落在了象（即思想符号）之“一”上，与“无极”相较，“无极”则不落在任何象上。今以前面周子的太极图印证，其“太极”即最上面的圆圈，“无极”则应是圆圈以外无任何代表之象的空白，是以“无极”与“太极”之分，理应是“无象”与“有象”之分，作此解释才算

应理,而且自然顺畅,不必如朱熹那样费偌大心力去作迹近强词的解释。

复次,再从周子写这句话的思想发生上看,他并非无端地突然写下这句“无极而太极”。我们知道自唐代法相宗之盛行,佛教界言八识之说,其第八识名“阿赖耶识”,又名“种子识”,义为人所受用之一切事物之种子含藏于其中,由此种子而能引生死,善不善业异熟果。然而异于法相宗之法性宗,却倡立第九识“阿摩罗识”,阿摩罗义为清净、无垢,即离一切无名烦恼。法相宗,以阿摩罗为阿赖耶识之净分;而法性宗,则认为第八阿赖耶识虽为根本识,但不离对下起用,终不彻底纯粹,而第九阿摩罗识才是如来清净识,故又名“佛识”或“如来识”。周濂溪之“无极”与“太极”之关系,正同于“阿摩罗识”与“阿赖耶识”,其“无极而太极”,应是在这一佛教思想影响之下产生的。此乃作者一管之见,提供给读此书的诸君作为参考。

以下“太极动而生阳……两仪生焉”一节,为思想之又一层次,图中黑白相间各半之圆象,象阴阳之生,左阳先生,中含一阴,右阴后起,中含一阳,与后于周子出现的太极图“☯”之象形异而义同(见本书后文)。然此阴阳相含而生于太极之图象,追溯其义,实为东汉魏伯阳《参同契》之说。《参同契·乾坤门户章第一》言:“乾坤者易之门户,众卦之父母,坎离匡廓,运轂正轴。”离卦象☲阳中有阴,坎卦象☵阴中有阳,离坎二卦象征乾坤之交互变化,此义且又可更早追溯到西汉孟喜卦气中的“乾、坤、坎、离”为四正卦。今周子以黑白图代阴阳爻,左半即离卦,右半即坎卦,显然是承自汉易的思想。然必以左半为阳中阴,右半为阴中阳,系以左为先生,右为后起,与图说“太极动而生阳,动极而静,静而生阴”之言相合,此一理论乃继承先秦易学“大哉乾元,万物资始”、“至哉坤元,万物资生”,故周子此图实为融合了先秦与两汉之易学而成。于是,我们可以想到,太极既然有“动而生阳”,当然有“未动而生阳”之时,则该时应为与“动”相对之“静”,此即下文“一动一静,互为其根”之由,而更下文还有圣人“主静而立人极”之言,也是由此而来。“主静”原是先秦道家的主要思想,老子尝言:“夫物芸芸,各复归其根,归根曰静,是识复命。”周子思

想中有相当的道家成分,自不待言。而由此再检视朱震《汉上易》之将周子太极图中“阴静”“阳动”作上下安排,也未始不有其道理,此种非本书主题的细节讨论,作者不拟再多费篇幅,读者请自参详。

再下,“阳变阴合,而生水、火、木、金、土……各一其性”一节,言阴阳生五行,为又一思想层次。以五行为五气而合于四时,完全是汉易的思想,图中五行之排列系以相生之序,阳之生始于水,阴之生始于火,各以线相牵。木生火为阳长,故居左;金生水为阴长,故居右;与上面之“阳动”“阴静”相应合。此五行之圆圈不要作平面看,作圆球形看,便可理解。

再下,“无极之真……而变化无穷焉”一节,言阴阳、五行之相交生人及万物,人为万物之灵,故代表人(男女)之圆圈在上,而代表万物之圆圈在下。在五行与大圆圈中间的小圆圈是“二五之精,妙合而凝”。人、物之生,此即为天命之所赋予。

再以下“惟人也……斯其至矣”,乃落降到人世善恶万事上,由是而标立出圣人之可贵,拈出“中正仁义”四字代表圣人之教,以“主静”为圣人“立人极”之精神境界。“主静”即是反于无极、太极之自然,故特引易文中“原始反终”之言,而君子与小人之判,即在此认识与修为上。最后,周子特赞扬易道之大,表示这个图说便是他对易学的心得见解。

以上论周子之太极说简述,确乎是易学史上自《易传》而后的第一篇宏文,它的特点不在于创思,而在于糅合先秦、两汉及儒、道二家之易说,以简约的文章冶于一炉而成一条理井然的思想体系,读之令人感到它的内涵远溢乎文辞之外。朱熹后来在注文中说:

自周衰,孟軻氏没,而此道之传不属,更秦及汉,历晋隋唐以至于我有宋,五星集奎,实开文明之运,而先生出焉,不由师传,默契道体,建图属书,根极领要……非天所畀,其孰能与于此!

朱熹此等赞颂,也不为过言。

然后再说周子的另一篇著作：《通书》。根据朱注：

（周子）所著之书，又多散失，独此一篇，本号“易通”，与《太极图说》并出程氏，以传于世。

则知此篇为周子诸多著作中幸存的一篇，以此篇与前之《太极图说》相较，太极图说为括宇宙万物之纲要体系，此篇则言人生修为。虽然，此篇仍处处不离易道，可以说是站在易学的基础上论说人生之道。

《通书》似非一时计划之作，乃为学精思与工夫修为中有所得时记录下来的心得。全篇四十章，文辞简约，字数最多的章为“师第七”、“乐上第十七”，也不过百余字，最少者为“陋第三十四”、“拟议第三十五”、“公第三十七”，均二十余字。开篇以圣人之诚合易道乾元之始，以发性命之源，然后论及于人生修养的多方面，所强调的也都是古人曾提出过的思想，如“中”“几”“纯”“神”“和”等，但在周子简短的字句中再次提出，觉得特别有力。其中有几章与《易经》关系密切，显然是读《易》心得，如“精蕴第三十”、“乾损益动第三十一”、“家人睽复无妄第三十二”、“蒙艮第四十”。

周子《通书》影响宋明理学家极深且巨，不但对宋明学术方向具有决定作用，且带动后来的学者们向着人生修养的精深处去思考体会。他曾经教授过二程，而程朱一脉又是通贯宋明的学术，所以影响特巨。今且举其“动静第十六”一章之言为例，其言曰：

动而无静，静而无动，物也。

动而无动，静而无静，神也。

动而无动，静而无静，非不动不静也。

物则不通，神妙万物。

周子此言甚精，物有滞碍，故动静不通；神无不通，故妙万物。神之“动而无动”即动而有静，“静而无静”即静而有动，“动静”双遣双

存,故不落于不通,实即“道”之自然。但更重要的是他将此义用在人道之“无欲”上说,“圣学第二十”云:

圣可学乎?曰:可。曰:有要乎?曰:有。请闻焉。  
曰:一为要,一者无欲也,无欲则静虚动直。静虚则明,明则通;动直则公,公则溥。明通公溥,庶矣乎!

他把《易传》乾坤的“其静也专,其动也直”、“其静也翕,其动也闢”,改成“静虚动直”,并无不妥。换言之,人“无欲”,方能入动静自然之“一”,也就是方能合于圣人之“主静”。此即后来理学家们所说的“静存动察”。“静”所“存”者何?存其“虚”;“动”所“察”者何?察其“直”。甚至到了明代末季的刘宗周,更说出了“静存之外无动察”(见黄梨洲《子刘子行状》)之言,刘宗周极佩服周子“主静”“无欲”之见,其言曰:

周子曰:无欲故静,吾人日用苟其有欲,动固动也,静亦动也;苟其无欲,静固静也,动亦静也。

动静二字,终当以静为主。周子云:定之以中正仁义,而主静立人极。人极非静不足以立,又恐人误以静为静,故加定之以中正仁义七字,乃是定而后能静也。

观此,可知周子对后世学术的影响。

## 第二节 张载的易学

### (一) 事 略

《宋史·道学传·张载传》:

张载,字子厚,长安人,少善谈兵,至欲结客取洮西之

地。年二十一，以书谒范仲淹，一见知其远器，乃警之曰：儒者自有名教可乐，何事于兵？因劝读《中庸》……尝坐虎皮讲易京师，听说者甚众。一夕，二程至，与论易，次日语人曰：比见二程，深明易道，吾所弗及，汝辈可师之。撤坐辍讲，与二程语道学之要，涣然自信曰：吾道自是，何事旁求？于是尽弃异学，淳如也。举进士……以为崇文院校书……屏居南山下，终日危坐一室，左右简编，俯而读，仰而思，有得则识之，或中夜起坐，取烛以书，其志道精思，未尝须臾息，亦未尝须臾忘也。敝衣蔬食，与诸生讲学，每告以知礼成性，变化气质之道，学必如圣人而后已。……以《易》为宗，以《中庸》为体，以孔孟为法……载学古力行，为关中士人宗师，世称为横渠先生，著书号“正蒙”，又作《西铭》……程颐尝言，《西铭》明理一而分殊，扩前圣所未发，与孟子性善养气之论同功，自孟子后盖未之见。学者至今著其书，嘉定十三年，赐谥曰明公，淳祐元年封谥伯，从祀孔子庙廷。

张载生于宋真宗天禧四年（公元1020年），卒于神宗熙宁十年（公元1077年），享年五十八岁。张载是一个胸有大志而肯下工夫的人，他倾心力学做圣人，故一生有为有守，不苟同于人，也不自矫饰。正因为如此，才能写出像《西铭》那样的文字。他的名言“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，被后世读书人奉为人生奋斗的指标。

他的学术思想也植基础于《易经》，《正蒙》一篇取先秦易学理论合气化而运思，《西铭》则发于乾坤之义落入人生日用。无论思与行，均见其功力。

## （二）易说——《正蒙》

张载的哲思代表作为《正蒙》，程门高弟杨龟山曾说：

《正蒙》之书，关中学者尊信之与《论语》等，其徒未尝

轻以示人，盖恐未信者不惟无益，徒增其鄙慢尔。

后来王船山尤推重此书，作《张子正蒙注》。王船山喜欢批评前代学者，儒、道二家前贤罕逃过他的笔伐，然而他对张载却赞扬有加，在他死前自题的墓铭中，曾写过“希张横渠之正学而力不能企”的话，此语出自孤傲的王船山，真算难得了。而事实上，王船山易学的形而上思想即是张载《正蒙》思想的继承，此是后话，将述于后文王船山易学中。然由杨、王二氏的话中，可以看出张载《正蒙》在当代及后世所受的重视。至于《西铭》，原是《正蒙》中的一篇，特别提出以教示生徒，《西铭》之要旨在于表扬“仁孝”之德，论易学思想则在《正蒙》。

《正蒙》之思想基础建立在第一篇形而上思考之《太和篇》上，兹录其要言如下：

太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静相感之性，是生絪縕相荡，胜负屈伸之始，其来也几微，易简其究也。广大坚固，起知于易者乾乎，效法于简者坤乎，散殊而可象为气，清通而不可象为神。不如野马絪縕，不足谓之太和。

太虚无形，气之本体，其聚其散变化之客形尔。至静无感，性之渊源，有诚有知，物交之客感尔。客感客形与无感无形，惟尽性者一之。

天地之气，虽聚散功取百涂，然其为理也，顺而不妄。气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。然则圣人尽道其间，兼体而不累者，存神其至矣。

知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命，通一无二。顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于易者也。

气块然太虚，升降飞扬，未尝止息。

气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客，方其散也，安得遽谓之无？



气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气则无无。

由太虚有天之名，由气化有气之名，合虚与气有性之名，合性与知觉有心之名。

两不立，则一不可见；一不可见，则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。

游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊，其阴阳两端，循环不已者，立天地之大义。

气本之虚，则湛本无形。感而生，则聚而有象。有象斯有对，对必反其为。有反斯有仇，仇必和而解。故爱恶之情，同出于太虚而卒归于物欲，倏而生，忽而成，不容有毫发之间，其神矣夫！

由以上《太和篇》中的主要章句看，我想把张载的思想作如下的说明：

第一，《太和篇》的哲思源自《易经》，如仅就本篇而论，张载可以称为是易学家。“太和”之名即来自《易·乾卦·彖传》。

第二，然先秦易学不以“气”言，“气”在思想史上，孟、庄以后始正式步入哲思之域，至西汉易纬时，与易学融合成一大思想体系。张载此篇则主要倚于“气”而言变化，是承汉人之思想。按“太虚”之名，乃取自《庄子》，《庄子·知北游》：“不过乎昆仑，不游乎太虚。”而《知北游》即以“通天下一气”言变化，其文曰：

人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死，若死生为徒，吾又何患？故万物，一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐，臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐，故曰：通天下一气耳。

又《庄子·列御寇篇》也有“太一形虚”之言。

第三，“太虚”是张子形而上思想的最上层义，它有以下几方面的认知：一是“无形”，一是“有实”，一是“气之本体”。言其“无形”，是

对“气”之聚散变化为有象而言,然“气”也通乎无形,那就是聚之前与散之后,当“气”之未及聚散变化,即与“太虚”无别,故言“虚空即气”。言其“有实”,是指“太虚无形”中,自然而生“气之聚散”,虚非真虚,形虚而质实,此即《乾称篇》中说的:“至虚之实,实而不固。”而言其为“气之本体”,是说“气”之聚而出有象与散而入无形,均不离此“太虚”,《性理大全》引有张子的话说:

人知道为自然,而未识自然之为体。天地之道,无非以至虚为实,人须于虚中求至实。(《性理大全》卷二十四《性理六》)

换句话说,自然变化之有形与无形,均以“太虚”为体,而自然变化起于“气”,故“太虚”为“气之本体”。

第四,“太虚”之能生“气”与“气”之聚散变化,有“顺而不妄”之“理”,“理”之功用是为“神”,张子于此“理”未太着意发挥,只是道及。二程则着意于此,后来朱熹更大加发扬,以“理”为形而上之本体。

第五,“性”生于“虚”与“气”之合,也就是说自“气”之始聚即有“性”。故圣人之所以为“圣”,一为尽性,一为存神;由“至诚”而达。

以上对《正蒙·太和篇》的解析说明,可以说即是张子易学思想的全部,过此以下诸篇,虽然在篇名上与易学相关,为“参两”,为“大易”,为“乾称”,而实已走入儒家人生哲学的领域,不必再于此多作讨论。然于此不得不指出,张子上面这一看来是建立在易学上的思想,并非全然与传统易学相合,以“气”言易道之变化上文已言,此外至少有两点需要指出:

第一,张子之“太和”,只是笼统的就“道”之变化而言(浮沉、升降、动静相感之性)。按“太和”之初见于《易·乾卦·彖传》,其义在于指明乾坤生万物之“始”之形而上因素之“和”,包含三种根源:一为物原质(原文以“品物流形”表示),一为时间(原文以“大明终始”

表示),一为位(即今所谓空间,原文以“六位时成”表示)。此三者之“和”,化成“性命”,故言“乾道变化,各正性命”。今张子不言“时”“位”,只言“气”,在思想析辨上实未若原来易学之精微。

第二,张子言“由太虚有天之名”,则是以“太虚”为“天”。此说乃取先秦以下诸“天”说之一,不可以说是妄言,但《太和篇》是倚于易学而讲形而上思想,《乾卦·彖传》明言:“大哉乾元,万物资始,乃统天。”天与地是“乾元”与“坤元”之化身,在思想层次上为“太极”一元之下分,“太极”是绝对是一,“乾元”与“坤元”是相对是二,以“天”名“太虚”即是以“天”名“太极”,岂可?由此看,张子的思想也不够精密。

在今所见张子全集的附录里,有程伊川的话说:“横渠之言,不能无失。”我想程伊川对他这位表叔的批评是不错的,因为伊川在洛阳教授易学,著有《程氏易传》,就传统易学的立场言,张子的言论确是“不能无失”。

复次,在此不妨一提的是张子在《太和篇》中,颇有排斥老子之言,他说:

若谓虚能生气,则虚无穷,气有限,体用殊绝,入老氏“有生于无”自然之论,不识所谓有无混一之常。

后面《大易篇》中,也有言:

大易不言有无,言有无,诸子之陋也。

张子执于老子“有生于无”一句话,将老子的“无”视为他的“太虚”,而将“有”视为他的“气”,以为“有生于无”为“体用殊绝”,却不自知他这种思想乃承自魏王弼注老的错误见解,而老子本来的思想,一方面由变化现象说“有生于无”,一方面也在本体存在理论上说“二者同出而异名”,“有无相生”,张子不深谙老子,顺随世风承王氏之误解与唐代排佛老之潮流,使其思想囿于一偏,这一方面也许兼为伊川

“不能无失”言中其意。

总之,张载的易学思想,就其《正蒙》以观,主要是纳“气”入易,采庄子之“太虚”以代“太极”,其说就形而上之精思言,不及两汉后期《易纬乾凿度》,然而《易纬》是道家思想之传,张子此篇则为儒家气化易说之首见,后为王船山所继承,在易学史上自当有其地位。

### 第三节 程颢的易学

#### (一) 事 略

《宋史·道学传·程颢传》:

程颢,字伯淳,世居中山,后从开封徙河南。……颢举进士,调鄆上元主簿……熙宁初,用吕公著荐,为太子中允、监察御史里行。神宗素知其名,数召见,每退必曰:频来对,欲常常见卿。……哲宗立,召为宗正丞,未行而卒,年五十四。颢资质过人,充养有道,和粹之气,盎于面背,门人交友从之,数十年亦未尝见其忿厉之容。遇事优为,虽当仓卒,不动声色。自十五六时,与弟颐闻汝南周敦颐论学,遂厌科举之习,慨然有求道之志,泛滥于诸家,出入于老释者几十年,返求诸六经,而后得之。……颢之死,士大夫识与不识,莫不哀伤焉。文彦博采众论,题其墓曰:明道先生。……嘉定十三年,赐谥曰纯公。淳祐元年,封河南伯,从祀孔子庙庭。

程颢生于宋仁宗明道元年(公元1032年),卒于神宗元丰八年(公元1086年),是年哲宗初亲政,故传言“哲宗立”。传中言“十五六时,与弟颐闻汝南周敦颐论学”之事,即周敦颐“掾南安时”之事,已见于周子传中。由此看来,北宋四位理学大师,二程曾闻学于周,而张载与二程为表叔侄,则四人者,可说是声气相通,联袂而兴起;且

另一位大易学家也是理学家的邵雍，与二程、张载均相交往，一代学风之将昌，云龙风虎，这大概就是所谓的“运数”吧！

程颢没有专书著作，只是语录，后人将其与弟子吕大临论“识仁”的一番话提出来，名之为“识仁篇”，又将其与张载论“定性”的一篇“定性书”提出来（见《宋元学案·明道学案》），但此实不足以像周子的《太极图说》与张子的《正蒙》一样具代表性。不过，我们也不能因为他没有专书著述而非薄他的学养，相反的，他的学养正由于不降落，在专书著作上而显得更高格，我且引清初补修《宋元学案》的全树山的一段话来看，他说：

大程子之学，先儒谓其近于颜子，盖天生之完器，然哉！然哉！故世有疑小程子之言若伤我者，而独无所加于大程子。

全树山“完器”二字用得真好，世有不以著书立说为目的而做学问的人，他们平日的言行便是做学问，程颢就是这种人，全氏故以其与颜子并称。

程颢与其弟颐在洛阳讲授《易经》，其学来自易者实多，今就从其语录中撮其思想之要，而引录其与易学相关之言以解说之，以见其易学思想。

## （二）易说——《定性书》、语录

首先，让我们节引《定性书》之文来看，该文录载于《宋元学案》卷十三《明道学案》中，黄百家的按语谓：“横渠张子问于先生曰：定性未能不动，犹累于外物，何如？先生因作是篇。”文如下：

所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外，苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。且以己性为随物于外，则当其在外时，何者为在内？是有意于绝外诱而不知性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可遽语定哉？夫

天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。《易》曰：贞吉，悔亡，憧憧往来，朋从尔思。苟规规于外诱之除，将见灭于东而生于西也，非惟日之不是，顾其端无穷，不可得而除也。

这段话说来极精，虽非论易之言，然其义全合于易，故引易咸卦九四之文以证明之。“性”生于乾元之始，《彖传》所谓“乾道变化，各正性命”是也，其根唯一，分内外意即未达其根本，达其根本之一则知无分于人、物，无分于内、外，人、物与内、外无分，故能与万物相应，无物不应，以性相通故。大程子之所言，一见其对易学体会之深，一见其天资之高。

下面再摘录他语录中有关易学的部分语句：

形而上者为道，形而下者为器，须著如此说：器亦道，道亦器，但得道在，不系今与古，己与人。

《系辞》曰：形而上者谓之道，形而下者谓之器。又曰：立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。又曰：一阴一阳之谓道。阴阳亦形而下者也，而曰道者，惟此语截得上下最分明，元来只此是道，要在人默而识之也。（以上两条俱见于《宋元学案》与《二程遗书》）

“道”与“器”只是形而上形而下之别，变化生生，其质一如。一个“道”，不落于“今与古”之时间的分别，也不落“己与人”之空间的分别。而于“一阴一阳之谓道”一语上体会其二而一之义。

天地设位，而易行其中。何不言人行其中？盖人亦物也。若言神行乎其中，则人只于鬼神上求矣。若言理，言诚，亦可也；而特言易者，欲使人默识而自得之也。（《二程

遗书》卷十一《明道先生语一》)

生生之谓易。天地设位，而易行乎其中。乾坤毁，则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。易毕竟是个甚？又指而言曰：圣人以此洗心，退藏于密。圣人示人之意，至此深且明矣，终无人理会。易也，此也。密也，是甚物？人能至此深思，当自得之。（俱见于《宋元学案》与《二程遗书》）

大程子尝言：“昔受学于周茂叔，每令寻仲尼、颜子乐处所乐何事？”他教授弟子，也采用了昔日得之于周子的方法，在语录中多见令弟子“默识”“自得”之言。这种方法的应用，宜施之于天资高、领悟力强的人，大程子对周子的这种方法感受特深，仿效之，正证明他是这种人。“道”本不落于言，可意会而不可言语，“易毕竟是个甚？”一句问话逼得弟子们不得不从人及万物的根本处想，天地之间唯人与物，而使人与物为此人与物者，是易。人之所在所思，即易之所以是，人易不分，人何能以言言易？大程子正是在此处立意，问弟子“密也，是甚物？”实则，圣人可以不密乎？唯密，唯密而已。大程子之思精，于此可见。

寂然不动，感而遂通者，天理俱备，元无欠缺，不为尧存，不为桀亡，父子君臣常理不易，何曾动来？因不动，故言寂然。虽不动，感便动，感非自外也。

死生存亡皆知所从来，胸中莹然无疑，止此理耳。孔子言未知生，焉知死，盖略言之，死之事即生是也，更无别理。（以上两条俱见于《宋元学案》与《二程遗书》）

所以谓万物一体者，皆有此理，只为从那里来。“生生之谓易”，生则一时生，皆完此理。人则能推，物则气昏，推不得，不可道他物不与有也。（《二程遗书》卷二）

此数处解说《易传》之“寂然不动，感而遂通”，谓“天理”永恒如是，自感自应，生生不息，死生之事在此理中。大程子自己颇以悟天理为得，曾言：“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”（见《二程全书·外书第十二》）语中大程子以“不动”释“寂然”，似与《易传》之“为道屡迁，变动不居，周流六虚”不合，但大程子之“不动”，并非指“道”为不动，乃对“道”之体而言，“道”之体即“道”之流行之根，此于先秦易学中称为“不易”。在先秦易学中，易之义有三：变易、不易与易简。“变易”谓易之道，为流行变化。“不易”谓变易之“道”所呈现之理则，此理则为恒存而不易。大程子之“不动”，实即指“不易”而言。再就“不动”之文义而论，“不动”即相对于动之“静”。何谓“静”？非死寂之不变化，乃自然流行之不见动象之义。以不见动象，故言“不动”，故言“寂然”。所以大程子之言，非但与《易传》之本义不隔，且予人以精思入微之感。

由上面所引的《定性书》之言与几则语录，我们便可以清楚地看到，大程子对于易学有非常精深之思，而他的精深之思与张载的力学而致不同，后者靠人智解析推求而得，是工夫之所得，他的学养却予人以浑然圆通自然、无棱无角的感受，似是直接涌身入于所向往的“道”中，不着力地不作刻意描模地把握了易学的根本义。就此而言，他似是得之于天性禀赋者独多，因之，当时与他交接的人以及后世人所称赞他的也多指他特具“和”“粹”之气，这在《宋元学案·明道学案》及《二程全书》附录中均可见，此处不引。但我仍想引录他的一首常为人吟咏的诗，以见他优游于道的学养：

### 秋景偶成

闲来无事不从容，  
睡觉东窗日已红。  
万物静观皆自得，  
四时佳兴与人同。  
道通天地有形外，  
思入风云变态中。



富贵不淫贫贱乐，  
男儿到此是英雄。

第一、第二句状从容于道，第三、第四句言物我一如，第五、第六句言道括有无而存在，第七、第八句谓人能明道则不为物欲所困。言浅而义深，岂是等闲玩弄辞章者写得出来的！

## 第四节 程颐的易学

### (一) 事 略

《宋史·道学传·程颐传》：

程颐，字正叔。年十八，上书阙下，欲天子黜世俗之论，以王道为心。游太学，见胡瑗问诸生以颜子所好何学，颐因答曰：学以至圣人之道也。……瑗得其文，大惊异之，即延见，处以学职。……寻召为秘书省校书郎，既入见，擢崇政殿说书……绍圣中，削籍窜涪州……徽宗即位，徙峡州，俄复其官，又夺于崇宁，卒年七十五。……著《易》、《春秋传》以传于世。……平生诲人不倦，故学者出其门最多，渊源所渐，皆为名士。涪人祠颐于北岩，世称为伊川先生，嘉定十三年赐谥曰正公，淳祐元年封伊阳伯，从祀孔子庙庭。

程颐生于宋仁宗明道二年（公元 1033 年），比其兄程颢小一岁，卒于徽宗大观元年（公元 1107 年），在北宋诸子中，是享寿最高的一位。

程颐为学，主于力行实践以期作圣人，形而上思考方面非其主要指向，这可以说是天性使然。朱熹在注周濂溪《太极图说》中曾提到一个问题，说当初二程昆弟学于周子时，周子曾手授该图，然卒未见二先生以此图示人，因而认为“是则必有微意焉”（见注文）。朱熹并

言及此一问题曾与张敬夫讨论过,张敬夫也同意他的意见,于是朱熹的最后结论是:“至程子而不言,则疑其未有能受之者尔。”(见注后记)作者在此则未敢苟同朱熹的此一论断,愚以为朱熹过于将二程与周濂溪的性向作同样看待,而忽略了人各有不同的性向。二程固受太极图于周子,然二程的主要性向所指,实在于“性”、“仁”、“诚”、“敬”等心德的修为,非着力于思考“宇宙万物之本体为何?”及“宇宙万物如何发生?”等形而上问题的解答。大程子虽然对“道”、“天理”有深到的体会,其意在于做到人天合一,而不在于观察太极、阴阳、五行之变而解析思考之;小程子则更务于人生之实际,他作《易传》诠释经文则可,因为《易》经文是教化人生行事的务实之学,而为《太极图说》之统观博采,再撮要解析以为形而上之论,实非其天性所近,且观其对张载的《西铭》备极称赞,而对《正蒙》太和等篇未见多誉,便可知。小程子有《易传》之作,而大程子无;大程子体会易道甚精深,而不言《太极图说》,应该说是各有不同的天性使然。

## (二) 易说——《周易传》、语录

程颐注易,自名为“易传”,后人为有别于孔子之《易传》,乃名为“易程传”或“程氏易传”,即今市面所见。按《易》之“传”乃相对于“经”而言,《彖传》为解释卦象卦辞之言,《象传》为解释爻象爻辞之言,《文言传》为发挥推说乾坤二卦之义之言,其他《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》等传乃各以不同立场述说易义,自汉以降,凡称“易传”,人皆知为上述之十篇文字(又称“十翼”)。程颐生当在北宋开国百年之后,竟以自注经传之文称“易传”,察其意不出以下两点:其一,自汉至唐宋,注易之书多亡失无存,而行于世之易学,又多以象数、图书言,与他以理学思想领会的易义不同,他颇自负于己见,故以“易传”名;其二,王弼之《易注》,号称“扫象数,归义理”,然而其间杂有老子思想,非儒学义理之纯,而程颐对老子是持反对态度的,所以他的《易传》意在取代王氏《易注》,观其同于王氏只注六十四卦及《彖》、《象》、《文言传》,而舍《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦传》可知。实际上,他的以上两点“自负”,在《易传》序文中已很明白地表

现了出来,他说:

去古虽远,遗经尚存,然而前儒失意以传言,后学诵言而忘味,自秦而下,盖无传矣。予生千余载之后,悼斯文之湮晦,将俾后人沿流而求源,此传所以作也。

另外,他对他的这本《易传》相当重视,这从朱熹的话中可以看出。朱熹对他是知道得很清楚的,朱熹曾说:

伊川《易传》却只管修改,晚年方出其书。(见《朱子语类》卷九十三)

《易传》序末写着:“有宋元符二年己卯正月庚申河南程颐正叔序”,算起来这一年是程颐六十七岁,死前八年,朱说他晚年出书是不错的。

程颐以前的易注,最有名的自是今日列于《十三经注疏》中的“王弼注、孔颖达疏”,将《程氏易传》与王、孔的注疏比较,有着以下几项的不同:

第一,补王弼未注之辞。最明显的如乾之卦辞“元、亨、利、贞”,以及需、履、泰、否、同人、谦、豫、随等卦的卦辞都未作注,而小程子《易传》则无一遗漏。

第二,王弼注文中有涉入道家思想的部分,如乾卦用九“见群龙无首”之注,如《复卦·彖传》“复其见天地之心”之注,其他如颐初九、恒上六等数处之注,孔氏正义疏有时候也只是随注文起伏,未作当否之指陈,小程子《易传》则对这些道家思想的文字都予以了清除。

第三,孔颖达正义疏中,某些地方仍保有象数易思想,如《复卦·彖传》之“反复其道,七日来复”疏,仍引汉象数易“六日七分”之说,小程子《易传》也都予以清除。

换句话说,小程子的《易传》是在严谨的儒门义理下写成的,而这也正是小程子的学术立场。至于他的传文内容,例如“乾,元亨利

贞”，下云：

上古圣人始画八卦，三才之首备矣。因而重之，以尽天下之变，故六画而成卦，重乾为乾。乾，天也，天者天之形体，乾者天之性情。乾，健也，健而无息之谓乾。夫天，专言之则道也，天且弗违是也。分而言之，则以形体谓之天，以主宰谓之帝，以功用谓之鬼神，以妙用谓之神，以性情谓之乾。乾者，万物之始，故为天、为阳、为父、为君。元亨利贞谓之四德，元者万物之始，亨者万物之长，利者万物之遂，贞者万物之成，唯乾坤有此四德，在他卦则随事而变焉。故元专为善大利，主于正固亨贞之体，各称其事，四德之义广矣大矣。

公正地说，这不能算是好注释，一半的文字使读的人感到他是借乾以释“天”，且思想杂集，不是纯粹在解说乾卦辞的哲学义。似此传注，虽然胜过王弼的未立注，但比之孔颖达的正义疏，却不如。（孔氏之文长，且不引。）

再如乾卦九二与九五两爻，我把小程子与王弼的注文并抄录在下面来看：

乾九二：见龙在田，利见大人。

王注：出潜离隐，故曰见龙。处在地上，故曰在田。德施周普，居人不偏，虽非君位，君之德也。初则不彰，三则乾乾，四则或跃，上则过亢，利见大人，唯二五焉。

程传：田，地上也，初见于地上，其德已普。以圣人言之，舜之田渔时也，利见大德之君，以行其道；君亦利见大德之臣，以共成其功；天下利见大德之人，以被其泽。大德之君九五也，乾坤纯体，不分刚柔，而以同德相应。

乾九五：飞龙在天，利见大人。

王注：不行不跃而在乎天，非飞如何？故曰飞龙也。  
 龙德在天，则大人之路亨也。夫位以德兴，德以位叙，以至  
 德而处盛位，万物之睹不亦宜乎？

程传：进位乎天位也。圣人既得天位，则利见在下大  
 德之人，与共成天下之事，天下固利见夫大德之君也。

我之所以引录以上两爻，是因为此两爻中同有“利见大人”之言，而王、程之注显然对此句观点不同，引以供读者参阅，由此可见小程子《易传》之思想。

我方才在前面曾说小程子的《易传》清除了王弼注文中有道家思想的文字，只是指“文字”而言，实际上在思想中并未清除，现在再举乾卦用九之辞，看小程子与王弼、孔颖达三家注之不同：

乾用九：见群龙无首，吉。

王注：九，天之德也，能用天德，乃见群龙之义焉。夫以刚健而居人之首，则物之所不与也，以柔顺而为不正，则佞邪之道也，故乾吉在无首，坤利在永贞。

孔疏：用九见群龙者，此一句说乾元能用天德也。九，天德也，若体乾元圣人能用天德，则见群龙之义。群龙之义以无首为吉，故曰用九见群龙无首吉也。

程传：用九者，处乾刚之道，以阳居乾体，纯乎刚者也。刚柔相济为中，而乃以纯刚，是过乎刚也。见群龙谓观诸阳之义，无为首则吉也，以刚为天下见，凶之道也。

王弼的注乾卦用九，可以说是大败笔，他根本未曾了解辞义，故不得不用老子思想作注（作者曾在《两汉易学史》王弼易学一章中述及，此不赘）。孔颖达的正义疏，便明显看出他不赞成王氏之注，故未疏及王氏之注文，他自己的意思虽未疏解得很明白，已能使人体会出“无首”的含义。然而程传却以“刚柔相济”责乾卦之“纯刚”“过中”，是在思想上又回到了王弼，这一传注并未比王弼进步，倒是比孔

颖达退步了。试问小程子：你如此看待乾之过刚、不中，将何以解说孔子“大哉乾元”之赞？

作者无意于贬低《程氏易传》，只是取相关各家之注释比照以观，发现小程子对乾、坤二卦的传注，实未见高明（坤卦之“上六”及“用六”，也未说出应有之义理，兹不赘引），这情形正与王弼相同。于是使我想到王弼之所以注乾、坤二卦较差，可能是因为年纪太轻，以二十四岁就去世的青年，思想再敏锐也不能体会乾、坤二卦大包揽之含义；而程颐则是因为天性较疏于形而上思想（乾、坤二卦之思想关系为易之形而上）。相反的，二人对于除乾、坤以外的其他六十二卦，都注释得比较可观，这是因为其他六十二卦各落于一个具体变化的概念，在思想上较容易掌握。程颐《易传》对乾、坤二卦之《文言》，已比卦爻辞注得好，时有深入之思，例如：“知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也。”传注云：

知至至之，致知也，求知所至，而后至之，知之在先，故可与几，所谓始条理者，知之事也。知终终之，力行也，既知所终，则力进而终之，守之在后，故可与存义，所谓终条理者，圣之事也。此学之始终也。

“致知”与“力行”正是程颐倾力以赴的儒家精神，合于他天性之所长，故能注释得好。

对于小程子的《易传》，尽管他有些地方注得不理想，但不能不肯定他确实下了相当的工夫，尤其是在数百年来佛教思想笼罩学术人心之后，他无疑下了工夫想把这本《易传》写好。下面我随便摘举若干处，以见他用心之笃：

《坤卦·彖传》中三个“无疆”，传注云：

象有三无疆，盖不同也：德合无疆，天之不已也；应地无疆，地之无穷也；行地无疆，马之健行也。

履卦初九“素履，往，无咎”，传注云：

夫人不能自安于贫贱之素，则其进也乃贪躁而动，求去乎贫贱耳，非欲有为也，既得其进，骄溢必矣，故往则有咎。贤者则安履其素，其处也乐，其进也将有为也，故得进则有为而无不善，乃守其素履者也。

又九五“夬履，贞厉”，传注云：

古之圣人，居天下之尊，明足以照，刚足以决，势足以专，然而未尝不尽天下之议，虽刍豢之微必取，乃其所以为圣也，履重位而光明者也。若自任刚明，夬行不顾，虽使得正，亦危道也，可固受乎？有刚明之才，苟专自任，犹为危道，况刚明不足者乎？

豫卦六二“不终日”，传注云：

处豫，不可安且久也，久则溺矣。如二，可谓见几而作者也。

晋卦初六“罔孚，裕，无咎”，传注云：

罔孚者，在下而始进，岂遽能深见信于上，苟上未见信，则当安中自守，雍容宽裕，无急于求上之信也。苟欲信之心切，非汲汲以失其守，则悻悻以伤于义矣，皆有咎也。故裕则无咎，君子处进退之道也。

如上者多多，不必尽举。总之，读小程子《易传》，给我们的深刻感受是他的深入见解多在道德修为方面，有其修为之功，乃有其深刻独到之文。

最后,作者觉得仍有不已于言者,便是小程子在修养工夫中两个主要的操守——“诚”与“敬”,数其根源,也密切关联着易学。关于“敬”,在语录中曾多次见他引《坤卦·文言》“敬以直内”之言以教生徒。而“诚”,《乾·文言》“闲邪存其诚”的话也极为他所重视,屡被引用,且六十四卦中有无妄之卦,他注“无妄”之义云:

无妄,言至诚也。至诚者,天之道也,天之化育万物,生生不穷,各正其性命,乃无妄也。

又注《彖传》“无妄之往,何之矣?天命不祐,行矣哉?”云:

无妄者,理之正也,更有往,将何之矣?乃入于妄也。往则悖于天理,天道所不祐,可行乎?

这样的注文,都算是好注文。



## 第三章 邵雍的先天易学

易学的本质是哲学思想,其象、其术、其数与其文字均为表达其哲学思想的方式。大体来说,在先秦是以象为主,术、数与文字乃倚于象而立,是故《系辞传》有“易者象也”的话。至汉象数易,则是以术为主,象数易之“数”系指《汉书·艺文志》中“数术家”之“数”,非数理之学,乃倚于术之用数。易之数理学,直到邵雍才真正得到大发挥。邵雍的先天易,摆脱了传统的卦序排列,不倚靠于解说经文而立义,以一套新的卦序排列结合于自然数理,从而易之卦象成了表达易数的符号,数成了易哲学思想的主要倚托。然而,邵雍的先天易并非别立于传统易门墙之外而立义,传统易学的理论他全部继承了,只是又开创了一条新的路子,经由这一条路使易学能在先秦、两汉之外,更扩展出一片好天地。数理是他这一套新易学的主流精神。所以,对于邵雍,我们至少应该有两种认识:一是他真正发扬了易数理之学,一是他为易学开创了新局面。

今述邵雍的易学。

### 第一节 邵雍其人及其《皇极经世书》

#### (一) 事 略

《宋史·道学传·邵雍传》:

邵雍，字尧夫，其先范阳人……雍年三十，游河南，葬其亲伊水上，遂为河南人。……始为学，即坚苦刻厉，寒不炉，暑不扇，夜不就席者数年。已而叹曰：昔人尚友于古，而吾独未及四方。于是逾河汾，涉淮济，周流齐、鲁、宋、郑之墟，久之，幡然来归，曰：道在是矣。遂不复出。北海李之才摄共城令，闻雍好学，尝造其庐，谓曰：子亦闻物理性命之学乎？雍对曰：幸受教。乃事之才，受河图、洛书、宓戏八卦六十四卦图像。之才之传，远有端绪，而雍探赜索隐妙悟神契，洞彻蕴奥，汪洋浩博，多其所自得者。及其学益老，德益邵，玩心高明，以观夫天地之运化，阴阳之消长，远而古今事变，微而走飞草木之性情，深造曲畅，庶几所谓不惑而非依仿象类、亿则屡中者。遂衍宓戏先天之旨，著书十余万言行于世，然世之知其道者鲜矣。……富弼、司马光、吕公著诸贤退居洛中，雅敬雍，恒相从游，为市园宅。雍岁时耕稼，仅给衣食，名其居曰安乐窝，自号安乐先生，旦则焚香燕坐，晡时酌酒三四瓯，微醺而止，常不及醉也。兴至辄哦诗自咏，春秋时出游城中，风雨常不出，出则乘小车，一人挽之，惟意所适，士大夫家识其车者，争相迎候，童孺厮隶皆欢相谓曰：吾家先生至也。不复称其姓字，或留信宿乃去。……雍德气粹然，望之知其贤，然不事表襮，不设防畛，群居燕笑终日，不为甚异，与人言，乐道其善而隐其恶，有就问学则答之，未尝强以语人，人无贵贱少长，一接以诚，故贤者悦其德，不贤者服其化。……熙宁十年卒，年六十七。……元祐中，赐谥康节。……著书曰《皇极经世》、《观物内外篇》、《渔樵问对》，诗曰《伊川击壤集》。

又《宋元学案·百源学案》本传：

……居苏门山百源之上，布裘蔬食，躬爨养父之余，刻苦自励者有年。……先是，于天津桥上闻杜鹃声，先生惨然

不乐曰：不二年，南士当入相，天下自此多事矣。或问其故，曰：天下将治，地气自北而南，将乱，自南而北，今南方地气至矣，禽鸟得气之先者也。至是，其言乃验。……（疾革）伊川问从此永诀，更有见告乎？先生举两手示之。伊川曰：何谓也？曰：面前路径须令宽，路窄则自无着身处，况能使人行也。……咸淳初，从祀孔子庙庭……

邵雍生于宋真宗大中祥符四年（公元1011年），卒于神宗熙宁十年（公元1077年），世称康节先生，他称得上是一个名副其实的安贫乐道之人，不希求富贵，不措意权势，一生恬淡清静，怡然自足。尤可贵的是他不失天性之真，这使他在与其相交往的所有人心中留下了是一个质朴、自然、豁达、光明的人格典范的印象。大程子称赞他：“尧夫襟怀放旷，如空中楼阁，四通八达也。”这话确是不错。

邵雍以“尧夫”为字，诗集名“击壤”，显然是以唐尧时的击壤老人自况，这种乐天知命又安于现实的人生态度，无疑是道家性格。然而他又自负为儒者，鄙智术而尚直道，出入于仁义礼法、孝悌忠信之间而不失节度，待人接物一团和顺而毫无超然高举、离群自清的表态。对于平常人，这两种性格会呈现出某些不相协调的偏颇，但邵子却表现得水乳交融，一无滞碍，作者认为这应该归功于他对易学的深识，体会到易道不二之故。由于体会到易道之不二，乃能得儒、道二家源出于一本之真，是以在他而言，生活言行发于自然，言儒言道，两不相伤。易所谓“保合太和”，邵子庶乎近之。

## （二）关于《皇极经世书》

邵子的易学著作，名“皇极经世”，但此书似乎很早已失其原著本，程颢作《邵雍墓志铭》，言“先生有书六十二卷，命曰皇极经世”，显然非今所见十余卷之书。故后世学术界一般的见解是原书已不存，其图文散见于南宋蔡元定之《皇极经世指要》、明胡广之《性理大全》及黄宗羲之《宋元学案》诸书中。

邵子之卒，在司马光为相之前，距金人陷汴京尚有五十年，故其原

书之遗失,当非由于战乱,从文献上看,应是其学不得弟子之传之故。邵子门人,首列王豫、张岷,二人虽喜易,均才力不足以究数理,而邵伯温在其父卒年尚不及二十岁。由此以观,则黄宗羲在《宋元学案》中所言未尝不可能,他说:“天悦(即王豫字)无所授,以先生之书殉葬枕中。”是邪?非邪。莫知其真伪,而邵子易学也由此更增添了神秘的色彩。

至于今所见之《皇极经世书》,虽然版本不一,大体说来,都以观物内、外篇为序,内篇据《宋元学案》为邵子自著,外篇则为门人弟子张岷所记述。其内容:内篇首言元会运世之数,以天地自然之数应人世治乱之迹,以见自唐尧以下人事之变革,冥冥中与天地之数相合;次列声音律吕之数,借声音之数以况天地万物交互错综之繁复;而卒归于道德仁义,古今治乱之不越于皇极之至道。内篇有邵伯温解(见《性理大全》与《宋元学案》)。外篇则为讲述语录之记载,除数理外,也及于心性存养。然各版本之分卷及内容,多少总有差别,如《道藏本皇极经世书》十二卷,前十一卷为《观物内篇》,第十二卷为《观物外篇》;而今中华书局据《四部备要·子部》通行本所刊印之《皇极经世书》,则共为九卷,卷一至卷六为《观物内篇》,卷七至卷八为《观物外篇》,卷首上下与卷九则为编辑者所增补。总之,此书后人述论不一,而其根本原因是由于邵子原著亡佚之故。

对于“皇极经世”之义,《性理大全》引有邵伯温的解释如下:

至大之谓皇,至中之谓极,至正之谓经,至变之谓世,大中至正应变无方之谓道。

这解释自然为后世所肯定。至于“观物”之义,邵子在《观物内篇》中曾自作说明云:

夫所以谓之观物者,非以目观之也,非观之以目而观之以心也,非观之以心而观之以理也。天下之物莫不有理,莫不有性,莫不有命焉。所以谓之理者,穷之而后可知也;所以谓之性者,尽之而后可知也;所以谓之命者,至之而后可知也。此三者天下之真知也,虽圣人无以过之,而过之者非

所以谓之圣人也。

夫鉴之所以能为明者，谓其不隐万物之形也。虽然鉴之能不隐万物之形，又未若圣人能一万物之情也。圣人能一万物之情者，谓其能反观也，所以谓之反观者，不以我观物也，不以我观物者，以物观物之谓也，既能以物观物，又安有于其问哉！

言来思想层次分明，句句合理，句句工夫。唯其能“观之以理”，乃能“以物观物”；唯其能“以物观物”，乃能成其周普广大之“观”。

易之书，括天、地、人之道，然其在先秦发展之序，乃起于天地之道，浸假而落降于人道。伏羲氏之易思想，以天地之道为主，然彼时文字未兴，只好寄奥义于八卦之象。周文王之易思想，致力于天地与人道之合一，彼时文字虽兴而未畅，故增象为六十四卦，系简约之辞以明人事。至孔子之时，哲思欲开，文字广用，故孔子以传解易，主于文字叙述以明易道，而所明者多于人道之事。是以先秦伏、文、孔三圣之易学，虽括有天、地、人之道，天地之道实未尽表达而多见人道之开发，这是时代使然。降至两汉，孟、焦、京辈虽然广涉天文、历谱以言易，但象数易的主要用途在于占验之“术”，为人道中用世方法之一偏。今邵子《皇极经世》所揭之先天易则不然，直指宇宙自然之变化，以数发日月星辰、寒暑昼夜、动植飞走、石土火水等天地之道之理，合历史人事、圣贤事业于一体，成就一个波澜壮阔的大思想体系，就易学之整体看，他补充了当初伏羲氏“未尽表达”之天道思想部分，虽然因时代不同而表达形式有别，就学术性质上讲是如此。明乎此，也就无怪乎蔡西山对他称赞“秦汉以来，一人而已”的话了。

## 第二节 邵雍先天易的经世演用

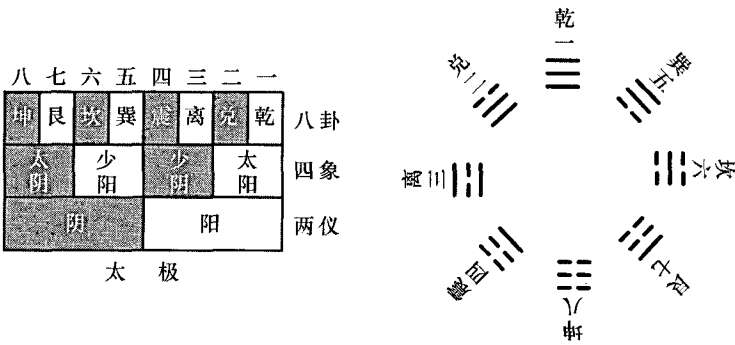
### （一）先天易的图与数

邵子先天易学与传统易学大不同之处，即在于它不依从文王的

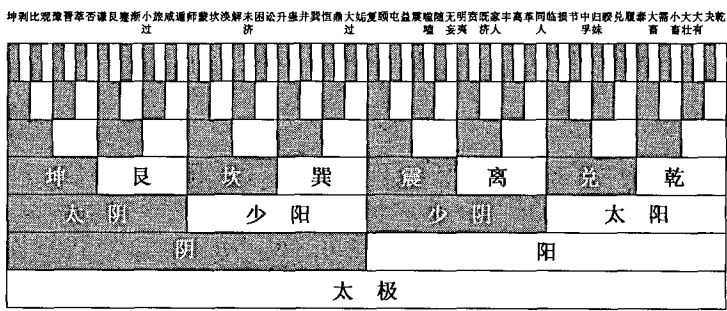
经文与卦序以讲易义,而是依从许多易图与数的推演。这些号称“先天”的易图与数,有人说是传自陈抟,有人说是邵子自创,当然也有人说是后来研究邵子易学的人(如蔡元定)师邵子之意而作,现在我们已无法确切辨别,只可以大约地推断,那就是:邵子或前有所受,但主要还是来自他的研究心得,尤其是几个基本的图与数,如八卦的次序与方位图、六十四卦的次序与方位图、经世天地之象图、经世声音图及元、会、莲、世之数,这些都是今存《皇极经世书》观物内外篇中时刻不离的思想内容,我们把这些易图与数视为邵子的创见,绝不为过。

以下先举其易图部分。依据《宋元学案·百源学案》中所载,有以下诸图:(括号内为《纂图指要》之名称)

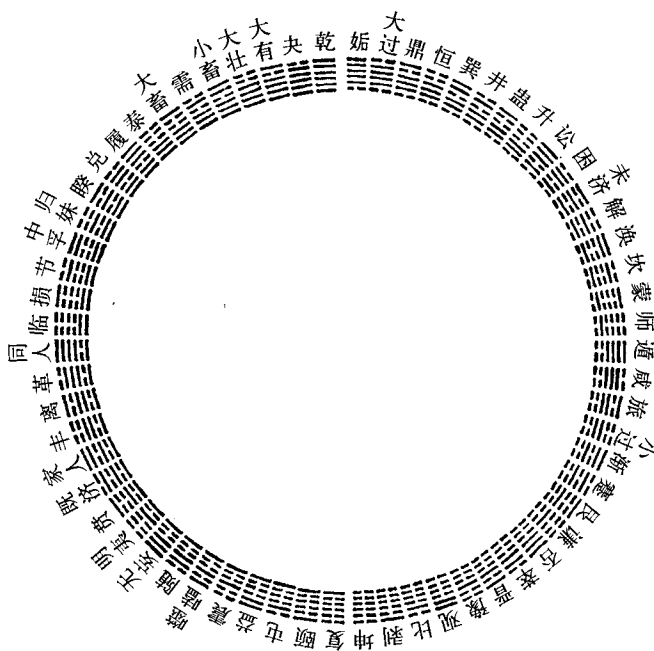
1. 八卦次序之图  
(伏羲始画八卦图)
2. 八卦方位之图  
(八卦正位图)



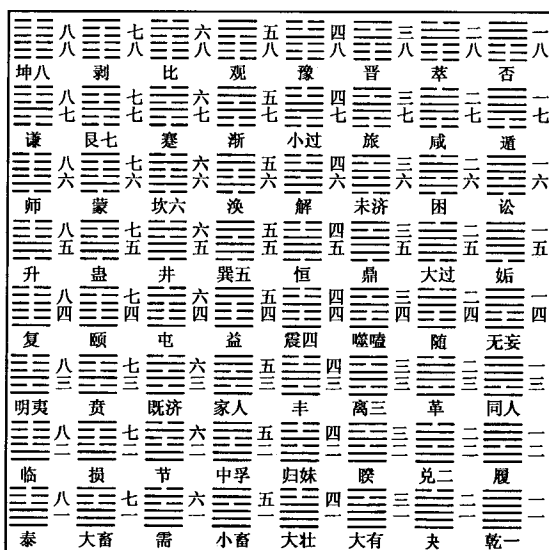
3. 六十四卦次序之图(八卦重为六十四卦图)



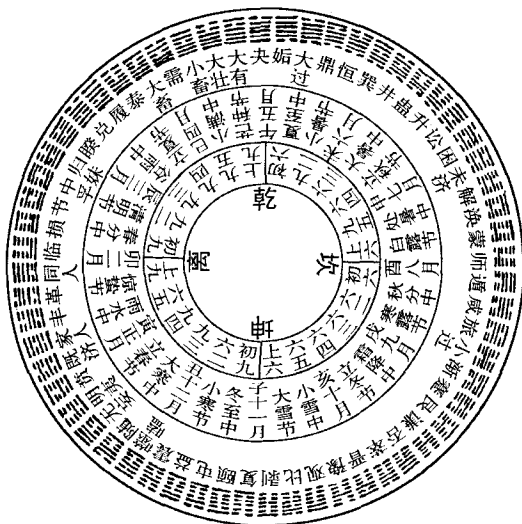
4. 六十四卦圆图方位图(六十四卦方圆图)



5. 方图四分四层图(同上)



## 6. 卦气图



以上六图,《宋元学案》称之为“先天卦位图”,为邵子先天易学的基本卦图。下面的图,在名称上统统冠以“经世”二字,可知为以上诸卦图之经世演用,它们是:

## 7. 经世衍易图

太阳一	阳一	
太阴--		动一
少阳一	阴--	
少阴--		一动一静之间
少刚一	刚一	
少柔--		静--
太刚一	柔--	
太柔--		

8. 经世天地四象图(见后文引)

9. 经世挂一图(《纂图指要》无)

10. 经世既济阳图(《纂图指要》无)



11. 经世既济阴图(《纂图指要》无)
  12. 经世声音图(经世四象体用之数图正声正音表,见后文引)
- 除上述外,《宋元学案》不载而《纂图指要》载仍有以下三图:
13. 经世天地始终之数图(见后文引)
  14. 经世一元消长之数图(见后文引)
  15. 经世四象体用之数图(省引录,请参阅《纂图指要》)

再说到易数部分,这部分也充满了新创意。邵子一方面接受了自先秦、两汉以来的易数思想而融通其用,包括天地奇偶之数、筮占之数、河洛五行之数、历法之数等,一方面又提出了他自己的先天数原理。他的数最基本的是以下三项:

#### 一、八卦之数:

即依照前面“八卦次序图”所成排列之序数:乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。

#### 二、元、会、运、世之数:

他以为一年十二月,一月三十日,一日十二时,为宇宙自然之法则,故古人自然体此意而以三十年为一世,于是立“元、会、运、世”之名于“年、月、日、时”之上,即以“十二——三十——十二——三十”之数,辗转增减以计数万物之变化,其数如下:

一元——十二会

一会——三十运

一运——十二世

一世——三十年

(以下年月日时相推)

但所谓“元”,并非宇宙之终极数,宇宙之大无终极,“元”之上更有上层概念之“元”,推至无尽。故“元”之义相当于太极之“一”,物物一太极,“元”对于会、运、世而言固然称“元”;“会”对于运、世而言,也有“元”义;“运”对于世而言,也有“元”义。明乎此,则知他的“元、会、运、世”只是时间久暂的活用概念,非确定不移的指称。

#### 三、天地体用之数:

这也是邵子“观物”所得的先天数，他以四象经世天地即由此来，在《观物外篇》中，他曾说：

天有四时，一时四月，一月四十日，四四十六而各去其一，是以一时三月，一月三十日也。四时体数也，三月、三十日用数也，体数具四而其一常不用也。

以上的“易图”与“易数”，在后文中我们都会提到它们的经世之用。

## (二) 历史哲学

《皇极经世书》中所见的邵雍思想，大致可分为以下三部分：

一为“历史哲学”部分。

一为“天地之数”部分。

一为“万物之变”部分。

后文即依此次序，本节先述前者。

### 甲、经世一元之数

邵子应用其“元、会、运、世”之数以考验历史，将此部分置于书之前面，当是由于这一部分在思想上比较落实，远有传说，近有文籍，事迹斑斑可考，易于为人所了解之故。当然，邵子所据之历史为中国之历史，或有人提出中外历史有别的问题，但这问题对邵子不会造成困难，因为他曾说过：“一物为一太极。”中国历史或他国历史都是各为一“元”，今邵子之“以元经会”、“以会经运”、“以运经世”，即是以中国历史为一“元”之经略。

在《皇极经世书》中，邵子是以许多图表分别说明“以元经会”、“以会经运”与“以运经世”的，《宋元学案·百源学案》载有“经世挂一图”，这些图都需要大篇幅引录，故且省略。蔡元定研究邵子易学，在其《纂图指要》中列“经世一元消长之数图”，此图可视为邵子一元之数的简要基础说明，今引录于下：

经世一元消长之数图

元	日甲																
会	月子一	月丑二	月寅三	月卯四	月辰五	月巳六	月午七	月未八	月申九	月酉十	月戌十一	月亥十二					
运	星三十	星六十	星九十	星一百二十	星一百五十	星一百八十	星二百一十	星二百四十	星二百七十	星三百	星三百三十	星三百六十					
世	辰三百六十	辰七百二十	辰一千八百	辰一千四百四十	辰一千八百	辰二千一百六十	辰二千五百二十	辰二千八百八十	辰三千二百四十	辰三千六百	辰三千九百六十	辰四千三百二十					
	年一万八	年二万一千六百	年三万二千四百	年四万二千二百	年五万四千	年六万四千八百	年七万五千六百	年八万六千四百	年九万七千二百	年十一万八千	年十一万八千八百	年十二万九千六百					
	复 ䷗	临 ䷒	泰 ䷊	大壮 ䷡	夬 ䷪	乾 ䷀	姤 ䷫	遁 ䷗	否 ䷋	观 ䷓	剥 ䷖	坤 ䷁					
			星之开物已七十六			唐尧始星之癸一百八十八千一百五十七	夏殷周秦两汉两晋十六国南北朝隋唐五代宋				星之戊三开物百一十五						

图中“日、月、星、辰”即先天数法则“元、会、运、世”之用，邵子在《观物内篇》中云：

日经天之元，月经天之会，辰经天之世。以日经日则元之元可知之矣，以日经月则元之会可知之矣，以日经星则元之运可知之矣，以日经辰则元之世可知之矣。以月经日则会之元可知之矣，以月经月则会之会可知之矣，以月经星则会之运可知之矣，以月经辰则会之世可知之矣。以星经日则运之元可知之矣，以星经月则运之会可知之矣，以星经星则运之运可知之矣，以星经辰则运之世可知之矣。以辰经日则世之元可知之矣，以辰经月则世之会可知之矣，以辰经星则世之运可知之矣，以辰经辰则世之世可知之矣。

元之元一，元之会十二，元之运三百六十，元之世四千三百二十。会之元十二，会之会一百四十四，会之运四千三百二十，会之世五万一千八百四十。运之元三百六十，运之会四千三百二十，运之运一十二万九千六百，运之世一百五十五万五千二百。世之元四千三百二十，世之会五万一千八百四十，世之运一百五十五万五千二百，世之世一千八百六十六万二千四百。

《性理大全·皇极经世书》也引有邵伯温的解文，云：

皇极经世，则日月星辰、元会运世以相经，而皆有数存焉。以日经日为元之元，其数一，日之数为一故也。以日经月为元之会，其数十二，月之数十二故也。以日经星为元之运，其数三百六十，星之数三百六十故也。以日经辰为元之世，其数四千三百二十，辰之数四千三百二十故也。则是日为元，月为会，星为运，辰为世，此皇极经世一元之数也。一元象一年，十二会象十二月，三百六十运象三百六十日，四千三百二十世象四千三百二十时也，盖一年有十二月、三百

六十日、四千三百二十时故也。经世一元十二会三百六十运四千三百二十世，一世三十年，是为一十二万九千六百年，是为皇极经世一元之数，一元在大化之间，犹一年也。自元之元更相变，而至于辰之元，自辰之元更相变，而至于辰之辰，而后数穷矣，穷则变，变则生，生而不穷也。皇极经世但著一元之数，使人引而伸之，可至于终而复始也。其法皆以十二、三十相乘，十二、三十日月之数也，其数见乎前，此不复详，其消息盈亏之说，不著于书，使人求可得之，盖藏诸用也，此易所谓天地之数也。

读上面邵伯温之解说，再对照看前面的图，便容易明白了。最上格言“日甲”，乃日之甲元之意，三十元为一大元，邵子以天干三次循环表示，代表元之上仍有元。第二格“月子”“月丑”……乃以十二支表十二会。第三格“星三十”“星六十”……乃一会三十运之依次相累积数。第四格“辰三百六十”“辰七百二十”……乃以星三十之数乘辰之数十二而得，辰十二之数仍以地支表示，图上省略。以下第五格则为年数，“年一万八百”为辰数三百六十乘三十之年数。由此表可以看出总日甲之一元，统十二会，三百六十运，四千三百二十世，十二万九千六百年，其计算方法非常清楚，年以下之月、日、时、分，当然也依此例，连相乘而得。

但图之第六格十二月之卦，系采用西汉孟喜卦气之十二辟卦，则与邵子之先天卦气之法不合。按邵子之以元、会、运、世合卦，乃根据于先天六十四卦圆图，月子会自复卦始，每五卦为一组，除乾、坤、坎、离四正卦不计外，其余六十卦，共为十二组，表十二会之数。然后以每组之五卦共三十爻，每爻变一卦共三十卦，为一会三十运之卦。兹列表如下：

一元十二会所统之卦：

月子会五卦：䷗复    ䷚颐    ䷌屯    ䷩益    ䷲震

月丑会五卦：䷔噬嗑    ䷐随    ䷘无妄    ䷄明夷    ䷖賁

月寅会五卦：䷾既济    ䷤家人    ䷶丰    ䷰革    ䷌同人

(以下依次排列,不赘)

一会三十运所统之卦:

月子会 ䷗复所统: ䷁坤 ䷒临 ䷄明夷 ䷲震 ䷆屯 ䷗颐  
 ䷗颐所统: ䷖剥 ䷨损 ䷚贲 ䷔噬嗑 ䷩益 ䷗复  
 ䷆屯所统: ䷇比 ䷻节 ䷾既济 ䷐随 ䷗复 ䷩益  
 ䷩益所统: ䷓观 ䷉中孚 ䷤家人 ䷘无妄 ䷗颐 ䷆屯  
 ䷲震所统: ䷏豫 ䷵归妹 ䷶丰 ䷗复 ䷐随 ䷔噬嗑

(以下各会三十运之卦,准此排列,不赘)

邵子主张“开物于寅中”“闭物于戌中”,故“开物”之卦依先天图应为丰卦,“闭物”之卦应为谦卦。今上一元消长之数图“开物”虽在寅会、“闭物”虽在戌会,但却在泰、剥两卦,此显然是根据孟喜卦气的十二辟卦,而非根据先天六十四卦圆图。如以此对照先天图,则月寅会五卦中无泰卦,而月戌会五卦中无剥卦。泰卦的位置在月辰会,此时人文已际于盛,以此时为“开物”,显然过迟。而剥卦的位置紧邻于坤卦,为月亥会之末,以此时为“闭物”,显然更迟。所以蔡西山上图之采用十二辟卦,只是就十二月之数目作考量,实际上并不合于邵子之先天易法则。除此之外,上图中最下面一格,蔡西山书“唐尧始星之癸一百八十辰二千一百五十七”于“乾䷀”下,书“夏殷周秦两汉两晋十六国南北朝隋唐五代宋”于“姤䷫”下,都合于邵子之说,只是邵子之法,该“乾䷀”乃已会夬运所变之乾卦,“姤䷫”乃午会之始运,二卦不相平列,非十二辟卦中之乾卦与姤卦。我想蔡西山正是因为看到了乾、姤二卦之名,才使他想到采用孟喜的十二辟卦以比附,却疏忽了先天易二卦的来历不同于十二辟卦,蔡西山在此确是犯了一项不算小的错误;当然也证明了此一比附决非出于邵子之意。(按邵子也讲卦气,但与孟喜的卦气不同,二者是两个学说,后文将述及。)

近世以来,研究邵子易学的人多指出“一元一十二万九千六百年”的问题,认为此年数太少,与今日科学所得之实际年数相差过巨。就年数之实情论,当然是如此,但我们应知邵子是以中国历史之演进为一元,“十二万九千六百年”之“年”,是“元、会、运、世、年、月、日、时”排比下来的中间的一个数值,与实际我们生活中的“年”是两件

事,用在历史治乱的演进中,二者可以相比合,但不尽相合,后文即将述及。明白了这一点,便知道了邵子所重视的不是“某年某月人有某种变动”,而是“人变动发展的历程大体”;他的“易数”不是数目字的“数”,而是中国哲学传统中运数或命数之“数”,可称为“理数”。这一认识极重要,否则,举例来说:北京人已生存在五十万年以前,这如何解释呢?恐龙更生存在一亿年以前,远早于“天开于子”“地辟于丑”,这些事都将无法解说了。

### 乙、开物与闭物

一元十二会三百六十运四千三百二十世一十二万九千六百年,是人类历史活动之数,现在我们来看邵雍“开物寅中”与“闭物戌中”之说。寅与戌是十二地支中的名称,原代表一日之十二辰,就一日之十二辰而言,寅与戌是昼夜交替之时。寅时之中为今时计之凌晨四点钟,黑夜将逝,白昼将来;而戌之中为晚上八点钟,此时白昼已尽,黑夜已临。古人扩大以一年为一日,则寅为二十四气之雨水、惊蛰,此时阳气正旺升于地面,农事及一切社会人事活动展开;而戌之时为霜降、立冬,此时阴气已盛,农事及一切社会人事活动趋于收敛。此处邵子则更扩大,以十二地支表人类文明兴废的一元周期,“开物寅中”意谓人类文明开始于寅会之中,而“闭物戌中”则谓人类文明隐退于戌会之中。

依据先天卦图,寅会之五卦为既济、家人、丰、革、同人,“寅中”则当丰卦之九四爻。戌会之五卦为蹇、艮、谦、否、萃,“戌中”则当谦卦之九三爻。今就丰卦而言,《彖传》言“丰,大也”,其卦象为䷶,内离明而外震动,隐含人类内在之文明蓄养已臻成熟,欲动于外之义;丰之九四为震爻,震为动,变而成明夷䷣之卦,明夷之义据邵子解释乃文明化于芟夷,也与人类文明始兴之义相合。再就谦卦看,谦义为逊退,谓人类文明将趋隐退,谦之卦象为䷎,内艮止而外坤地,一切活动均将静止于地下;谦之九三为艮爻,变而成为坤卦䷁,阳气已尽,至阴肃肃,正应人类文明闭塞归藏之兆。

自开物寅中到闭物戌中,人类的历史活动时期,历卯、辰、巳、午、未、申、酉七个会与寅、戌两个半会,共八会,统二百四十运,二千八百

八十世，八万六千四百年，此为开物之数。但这是就常运之数而言，因为此外尚有乾、坤、坎、离四正卦二十四爻值闰之数加入。而自闭物戌中到开物寅中，共历亥、子、丑三个会与戌、寅两个半会，共四会，统一百二十运，一千四百四十世，四万三千二百年，此为闭物之数；当然也同样是就常运之数而言。闭物时期即为人类历史活动已尽或未启的洪荒时期。

“开物寅中”是说人类文明由此始生，而在“寅中”之前，自子会之复卦起，天根渐萌动，由复而颐、而屯、而益、而震，子会五卦，是谓“天开于子”。以下丑会由噬嗑而随、而无妄、而明夷、而贲，水火成象，土石结聚，大地安立，是谓“地辟于丑”。寅会既济、家人至丰之“开物”，乃承“天开”“地辟”而为“人生于寅”之自然之数。由此以往，历卯会之临、损、节、中孚、归妹，辰会之睽、兑、履、泰、大畜，巳会之需、小畜、大壮、大有、夬，至乾而臻于人文之极盛。于是，自乾以后，姤之一阴交阳，则人文之盛日落，历午会之姤、大过、鼎、恒、巽，未会之井、蛊、升、讼、困，申会之未济、解、涣、蒙、师，酉会之遁、咸、旅、小过、渐，至戌会之蹇、艮而交谦之“闭物”，人文之运终。以下否、萃、晋、豫、观、比、剥而至坤之八卦，为内卦均为坤地之八卦，象征已经发展之一切人文景象，至此则落降，归于大地鸿蒙混沌之状态，坤为静之极，而坤、复之间之静极而动之交，为“无”，数之所不计。

由此看来，卦自复起，历“开物”而上，为阳长阴消之阶段，在八卦次序上即是起震，历离、兑而至乾，邵子以此解释《说卦传》之“数往者顺”。何以如此？乃“天道左旋”之故。自姤之一阴生，历“闭物”而下，为阳消阴长之阶段，在八卦次序上为起巽，历坎、艮而至坤，邵子以此解释《说卦传》之“知来者逆”。何以如此？乃“地道右转”之故。邵子有许多话论及这一部分，随引如下：

天地定位一节，明伏羲八卦也。八卦者，明交相错而成六十四卦也。数往者顺，若顺天而行，是左旋也，皆已生之卦也，故云数往也。知来者逆，若逆天而行，是右行也，皆未生之卦也，故曰知来也。夫易之数，由逆而成矣。此一节直

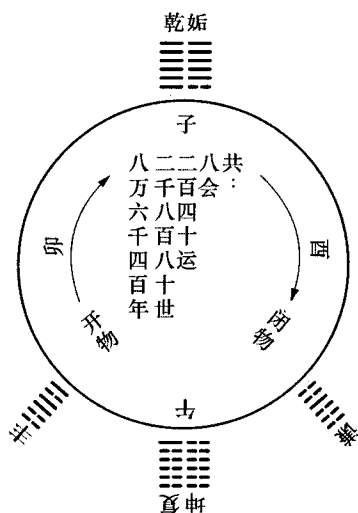


解图意,若逆知四时之谓也。

乾、坤定位也,震、巽一交也,兑、离、坎、艮再交也,故震阳少而阴尚多也,巽阴少而阳尚多也,兑、离阳浸多也,坎、艮阴浸多也,是以辰与火不见也。(《观物外篇》先天象数)

先天图者,环中也,自下而上谓之升,自上而下谓之降。升者生也,降者消也,故阳生于下,阴生于上,是以万物皆反生。阴生阳,阳生阴,阴复生阳,阳复生阴,是以循环而无穷。(《观物外篇》先天圆图卦数)

为了明白起见,且以简图表示“开物”与“闭物”之数如下:



### 丙、人文之鼎盛期

依《皇极经世书》,唐尧即帝位之甲辰年,在巳会之末运,即第三十运(今《辞海》历代大事年表为公元前 2357 年),从前节所引“经世一元消长之数图”中,知巳会之第三十运为自星一百五十一至一百八十,而自星一百七十五至一百八十之最后六运,为夬卦所统。夬一变为大过,二变革,三变兑,四变需,五变大壮,六变乾,此六卦分别统夬之六运,而最后“夬之乾”运所统之十二世,为自辰之二千一百四十九

至二千一百六十,共三百六十年,为“日甲之元”自“开物”到“闭物”八万六千四百年中人文最盛的时期,唐尧即帝位的甲辰年在辰第二千一百五十六世三十年中的第十一年。以下列表说明:

巳会所统五卦及三十运之卦(阿拉伯数字为运数)

需䷄	1 井	2 既济	3 节	4 夬	5 泰	6 小畜
小畜䷈	7 巽	8 家人	9 中孚	10 乾	11 大畜	12 需
大壮䷡	13 恒	14 丰	15 归妹	16 泰	17 夬	18 大有
大有䷍	19 观	20 离	21 睽	22 大畜	23 乾	24 大壮
夬䷪	25 大过	26 革	27 兑	28 需	29 大壮	30 乾

巳会第三十运“夬之乾”所统十二世之卦(阿拉伯数字为运数)

姤䷫	1 { 乾 遁 讼	2 { 巽 鼎 大过
同人䷌	3 { 遁 乾 无妄	4 { 家人 离 革
履䷉	5 { 讼 无妄 乾	6 { 中孚 睽 兑
小畜䷈	7 { 巽 家人 中孚	8 { 乾 大畜 需
大有䷍	9 { 鼎 离 睽	10 { 大畜 乾 大壮
夬䷪	11 { 大过 革 兑	12 { 需 大壮 乾

在“夬之乾”运中,姤、同人、履、小畜、大有、夬六卦,每卦统二世六十年,也就是每卦所变的六卦,各统十年,共为一甲子。但这种一

卦统十年的方法,不够精确,因为一卦六爻,无法用爻分配,于是邵子将各统十年的六卦,依先天六十四卦圆图的次序,每卦分统十个卦,卦值一年,例如姤卦所统之乾,为起于姤之姤、大过、鼎、恒、巽、井、蛊、升、讼、困十卦,姤之遁为继续下去的未济、解、涣、蒙、师、遁、咸、旅、小过、渐十卦,依此类推,六十四卦除乾、坤、坎、离四正卦外,其余六十卦,刚好合六十年一甲子之数,非常清楚。唐尧即帝位之甲辰年,在小畜卦下第八世,即乾卦所统十年之首,值随卦之年。下面即依《皇极经世书》之表列方式,表列唐尧即帝位之年如下:

经日之甲一(元)

经月之巳六(会)

经星之癸一百八十(运)

经辰之午二千一百五十五(世)

甲子 小畜									癸酉 井
甲戌 蛊									癸未 遁
甲申 咸									癸巳 晋

经辰之未二千一百五十六(世)

甲午 豫	乙未 观	丙申 比	丁酉 剥	戊戌 复	己亥 颐	庚子 屯	辛丑 益	壬寅 震	癸卯 噬嗑
甲辰 随 唐尧即位	乙巳 无妄	丙午 明夷	丁未 贲	戊申 既济	己酉 家人	庚戌 丰	辛亥 革	壬子 同人	癸丑 临
甲寅 损	乙卯 节	丙辰 中孚	丁巳 归妹	戊午 睽	己未 兑	庚申 履	辛酉 泰	壬戌 大畜	癸亥 需

邵子即以此法,将中国历史上一切史实的发生纳入,合以该年之

卦。虞舜即帝位在“乾之夬”所统兑卦十年之第三年，即丙戌年，于卦为艮，而于三十九年甲子，运交午会。按今中华书局《四部备要》本之《皇极经世书》，误将帝舜三十九甲子，作为夏禹王八年甲子，此由将禹受命摄位之丁巳年误为即帝位之年所致；夏禹即帝位实际上是在午会第一运第一世的丙子年，卦值涣卦。此一错误曾被阮印长所指出，但我相信这是张文饶当初一时不慎所造成的，非计算方法之错误。

邵子皇极经世之论史何以始于唐尧即位之年？当然是因为在唐尧以前，远古历史文献不足，记载不清，自唐尧以后，治乱兴衰之迹可循。在邵子看来，《尚书》之始于尧、舜与易之始于乾、坤，都是自然法则影响人事下的必然现象。复次，由先天图上看，小畜卦所统六十年的前半，在甲子、甲戌、甲申中，蛊卦值甲戌年；后半甲午、甲辰、甲寅中，随卦值甲辰年。蛊卦辞有“先甲三日，后甲三日”之言，《彖传》云：“先甲三日，后甲三日，终则有始，天行也。”隐含拨乱反治之意。且蛊与随为反对卦，《杂卦传》云：“随，无故也；蛊，则伤也。”由蛊之治乱到随之“动而说”（见《随卦·彖传》），正兆示唐尧即帝位的作为。随卦象为䷐，卦辞云：“元、亨、利、贞，无咎。”四德俱全，故《彖传》又云“大亨贞”“天下随时”，宜乎击壤老人歌“帝力何有于我”于此时也。再者，甲辰年在小畜所统之未二千一百五十六，第二个十年之首，属大畜卦所统，而大畜为小畜五爻变之卦，卦象为䷙，天道下施，天子居静尚贤于位，《系辞传》言“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治”，正此象之义。大畜之卦辞云：“利贞，不家食吉，养贤也。利涉大川，应乎天也。”这些话都隐约合于历史上唐尧在帝位时的情况。再进一步来看，唐尧即位二十年后，即进入大有卦所统之二世六十年，史册记载尧在位一百年，大有之六十年甲子正在其间，大有之卦象为䷍，日月丽乎天，文明大盛之兆。尧殂于辰之戌二千一百五十九甲子至癸巳中之癸未年，后三年丙戌，虞舜即帝位，第三十九年甲子，午会始启，十年癸酉殂。后二年丙子，禹即帝位，八年癸未殂。尧、舜、禹三帝是中国历史上的圣王，都具有高尚的情操，受到孔子的赞叹，在邵子看来，此事殊非偶然，因为从先天图上看，巳、午二会之交为人类文

明极盛之时，已会的一万八百年是人文的上升，午会的一万八百年是人文的下降，尧、舜、禹三帝的一百六十年正值交会点上，尧在交前，禹在交后，舜则处于危峰之巅。

日甲之元，入午会以后，照先天图所示，人类文明将趋衰，历史事实俱在，下节再述。现在且依《皇极经世书》，列午会各运始卦于下：

- 运甲之一 始于虞舜三十九年甲子，值姤卦。
- 运乙之二 始于夏孔甲十三年甲子，值同人卦。
- 运丙之三 始于商王祖辛十年甲子，值履卦。
- 运丁之四 始于殷受辛十八年甲子，值小畜卦。
- 运戊之五 始于西周幽王五年甲子，值大有卦。
- 运己之六 始于东周威烈王九年甲子，值夬卦。
- 运庚之七 始于汉宣帝五凤元年甲子，值大过卦。
- 运辛之八 始于晋惠帝永兴元年甲子，值革卦。
- 运壬之九 始于唐高宗麟德元年甲子，值兑卦。

按“运壬之九”讫于宋仁宗天圣元年（公元 1023 年），《皇极经世书》止于此。以下为作者依历史年代补列：

- 运癸之十 始于宋仁宗天圣二年甲子，值需卦。
- 运甲之十一 始于明太祖洪武十七年甲子，值大壮卦。
- 运乙之十二 始于清高宗乾隆九年甲子，值大有卦。
- 运丙之十三 （应始于公元 2104 年甲子，值鼎卦。）

丁、皇、帝、王、伯

在中国历史中，有“三皇”、“五帝”、“三王”、“五伯”的名称，借此等人物以说明历史演进的阶段，尤重在道德精神的演变。其中“三王”及“五伯”是确定的，“三皇”及“五帝”则有多种说法。邵子接受了这种传统思想，而他所采取的“三皇”说是伏羲、神农、黄帝；“五帝”说是少昊、颡顼、帝喾、唐尧、虞舜。这从他的话中可以得知：

孔子赞易自羲、轩而下，序书自尧、舜而下，删诗自文、武而下，修春秋自桓、文而下。自羲、轩而下，祖三皇也；自尧、舜而下，宗五帝也；自文、武而下，子三王也；自桓、文而下，孙五伯也。祖三皇尚贤也，宗五帝亦尚贤也，三皇尚贤以道，五帝尚贤以德；子三王尚亲也，孙五伯亦尚亲也，三王尚亲以功，五伯尚亲以力。（《观物内篇》之六）

同时，我们读《击壤集》，从他的吟诗中，也可以清楚看出他的主张以及他对于皇、帝、王、伯四者的分野，也引之如下：

### 观三皇吟

许大乾坤自我宣，乾坤之外复何言？初分大道非常道，才有先天未后天。作法极微难看迹，求功最久不知年。若教世上论勋业，料得更无人在前。

### 观五帝吟

进退肯将天下让，著何言语状雍容？衣裳垂处威仪盛，玉帛修时意思恭。物物尽能循至理，人人自愿立殊功。当时何故得如此？只被声名类日中。

### 观三王吟

一片中原万里余，殆非孱德所宜居。夏商正朔犹能布，汤武干戈未便驱。泽火有名方受革，水天无应不成需。详知仁义为心者，肯作人间浅丈夫。

### 观五伯吟

刻意尊名名愈亏，人人奔命不胜疲。生灵剑戟林中活，公道货财心里归。虽则饥羊能爱礼，奈何鸣凤未来仪。东周五百余年内，叹息唯闻一仲尼。（《击壤集》卷之四）

在古代,站在道德的立场,视历史演变为退步过程的人物很多,老子便是最有名的一位,他曾说:“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。”(《老子》第三十八章)邵子的看法同于老子,只是更落实到历史事迹上说话。对于伏羲氏这位远古史中的大人物,今日学术界尚无一致的生存年代的共识,近代人著书较有依据者为张其昀的《中华五千年史》,定其为公元前4754年人(见该书远古史部分),若此则是在帝尧即帝位前二千三百九十七年,这数字当然只能视为一个大约数;比较接近事实的看法是,伏羲氏当是新石器初期的人物。从邵雍先天图上看,彼时方在巳会夬六运初来之际,或为大壮运之末,即大有卦所统之年,正大圣命世之征。所以邵子“皇、帝、王、伯”的历史观,实际上是指巳会的末六运夬到午会的始六运姤中间的一段历史演变,也就是以帝舜在位的第三十九年甲子为中间点,上下各二千一百六十年,共四千三百二十年间之事。这段时期前始于伏羲氏之兴,后迄于西汉宣帝之世,中间包括了三皇、五帝、三王、五伯、战国七雄及秦皇、汉武之雄杰,正是中国历史中的最精彩部分。

这里有一个问题,照“皇、帝、王、伯”的说法,“三皇”之世是至善之时,何以上文又说尧、舜之世为人文最盛之时呢?要知道这正是易学的基本观点。“三皇”之世最切近于道,人文方自道中呈现,若日之方升,光耀虽不夺目,而和熙可亲,内在之质淳故。“五帝”之世则多于外在之发挥,明若丽日之在天,道之含藏已有亏,入于德之表露,然就人文呈现之象言则最盛。虽然,盛之至即衰之来,九五非至高乃成其至尊,上九位至高适招致“有悔”。邵子正以这种观点,比喻四者之世为春、夏、秋、冬,我们不妨再一读他另外的四首小吟:

### 三皇

三皇之世正熙熙,鸟鹊之巢俯可窥,当日一般情味好,  
初春天气蚤晨时。

### 五帝

五帝之时似日中,声名文物正融融,古今世盛无如此,

过此其来便不同。

### 三王

三王之世正如秋，权重权轻事有由，深谷为陵岸为谷，  
陵迁谷变不知休。

### 五霸

五霸之时正似冬，虽然三代莫同风，当初管晏权轻重，  
父子君臣尚且宗。（《击壤集》卷之四）

“三皇”、“五帝”、“三王”、“五伯”是邵雍论史的四个层次，世代再下降，便不足以排入此层次，只能说是流光余音，他说：

三皇春也，五帝夏也，三王秋也，五伯冬也。七国冬之余冽也，汉王而不足，晋伯而有余，三国伯之雄者也，十六国伯之丛者也，南五代伯之借乘者也，北五代伯之传舍者也。隋，晋之子也；唐，汉之弟也。隋季诸郡之伯，江汉之余波也；唐季诸镇之伯，日月之余光也；后五代之伯，日未出之星也。（《观物内篇》之十）

《皇极经世书》中，邵子以经世四象方式从各不同角度解说“皇、帝、王、伯”的每况愈下，他以意、言、象、数之修论，以仁、礼、义、智之别论，以性、情、形、体之异论，以圣、贤、才、术之分论，以道、德、功、力为化、教、劝、率之不同论，以正命、受命、改命、摄命之义论来解说，这些言论都极精彩，显示出他独特的见地，原文繁多，不便于引录，读者请自参阅。但在这一切论史之言的烘托下，使人有一个总的领会，便是先天易理则之不虚。至少我们会感觉到邵子的《皇极经世书》并非只是将历史比附于易图，仅作组合排列的一套学问，他对历史的观察确有卓越的见地，对历史的认识确有深微的领悟。中国历史一般说来，富于厚古薄今的思想，许多学者将此思想归于中华民族的保守心



态,邵子却在此提出了具体而充分的理由以说明此一思想之正确。程明道撰《邵子墓志铭》,谓:“先生始学于百源,坚苦刻厉,冬不炉,夏不扇,夜不就席者数年。”朱熹后来也称赞他,道:“康节,看这人须极会处置事,被他神闲气定,不动声气,须处置得精明。他神气本来清明,又养得来纯厚,又不曾枉用了心,他用那心时,都在紧要上用,被他静极了,看得天下之事理精明。”作者认为邵子在学术上不落凡俗的成就,主要实在于他一方面不失天性的纯厚,诚于己,诚于己之所为;一方面又肯下工夫所致。这正是《中庸》上所说的“自诚明”之道,而实际上,他对“皇、帝、王、伯”之分,正可以此作为标准:“三皇”为不自觉而诚于道者,“五帝”为自觉而诚于道者,“三王”为不自觉而不诚于道者,“五伯”为自觉而不诚于道者。或“三皇”为不自觉而天人合一,“五帝”为自觉而天人合一,“三王”为不自觉而天人相离,“五伯”为自觉而天人相离。时代愈下,道德愈晦,然而何以如此?在邵子看来,都是易道流行之自然,一个先天易图道尽了其中底蕴。

### (三) 天 地 之 数

#### 甲、天地始终之数

天地有始有终吗?如有始终,又终于何时呢?这些问题是近代科学发达以后所致力研究的问题,然而在九百年前,邵子已经认真地在试图解答这些问题了。对于天地有无始终的问题,他的回答是肯定的,即“有”;而对于始终于何时的问题,他不是用近代的太空、气象、生物、地质等科学方法,而是用他的先天易数推演。我们先来听一听他说的话:

易之数穷天地终始。或曰:天地亦有始终乎?曰:既有消长,岂无始终?天地虽大,是亦形器,乃二物也。(《极经世书·观物外篇》)

他认为天地是“形器”、是“物”,既是形器是物,即有消长。那么就由观物而察其消长,即知其始终之数,他这话说得自是合理。然后再看

他论天地之始生,他说:

元有二:有生天地之始者,太极也;有万物之中各有始者,生之本也。(《皇极经世书·观物外篇》)

道为天地之本,天地为万物之本。以天地观万物,则万物为万物;以道观天地,则天地亦为万物。(《皇极经世书·观物内篇》)

“天地”也不过是大类之“物”而已,天地之本为“道”,而就“道”之始生天地处言,称名为“太极”。那么这里就必须再进一步追求:天地既是“物”,何以以“非物”的“道”为本?而“太极”又如何始生天地呢?问题便不得不上溯到先秦的《易经》哲学上。

《易经》哲学一开始便提出天地万物始生的问题,那就是乾、坤两卦的《彖传》,文曰:

大哉乾元,万物资始,乃统天。(《乾卦·彖传》)

至哉坤元,万物资生,乃顺承天。(《坤卦·彖传》)

“乾元”者,乾之元;“坤元”者,坤之元。“元”为生之始义,故“乾元”、“坤元”乃指动生万物的阴阳二作用。“乾元”非天,乃其作用与天合;“坤元”非地,乃其作用与“顺承天”之地合。由“乾元”落到“天”与由“坤元”落到“地”,是易哲学思想由抽象概念落降到“物”的一个关键。但所谓“天”者,又非在“乾元”以外别有一个“天”;所谓“地”者,又非在“坤元”以外别有一个“地”。它们只是著物象与不著物象的分别,“天”是著了物象的“乾元”,而“地”是著了物象的“坤元”。由“乾元”到“天”,因为已著了物象,所以《乾·彖传》下文讲,“云行雨施,品物流形”;由“坤元”到“地”,因为已著了物象,所以《坤·彖传》下文讲“含弘光大,品物咸亨”。由此我们知道“天”、“地”虽与“乾元”、“坤元”有别,却可以说是“乾元”、“坤元”的化身,

“乾元”与“天”，“坤元”与“地”，二者性质相同。

然而由“乾元”“坤元”再向上说，便是“太极”，是自然流行的“道”，“道”因何故而生“乾元”与“坤元”呢？这问题没有答案，因为“道”是自然不落意志，不管是持什么“故”，都落于意志，落入“非自然”。如是，则“乾元”、“坤元”之所以生，只有从它们的事实认定上说，那就是“动而生”，落在唯一的一个理由“动”字上，乾动而始，坤动而生，有动才有始生，无动则无始生。又因为坤之动与乾之动互为正反，乾之动既云“动”，坤之动乃云“静”，“动”与“静”遂成为“乾”与“坤”所以成立的必然条件，也就是“天”与“地”所以成立的必然条件。

站在这个思想基础上，现在我们来看邵子的一段话：

天生于动者也，地生于静者也，一动一静交而天地之道尽之矣。动之始则阳生焉，动之极则阴生焉，一阴一阳交而天之用尽之矣。静之始则柔生焉，静之极则刚生焉，一刚一柔交而地之用尽之矣。动之大者谓之太阳，动之小者谓之少阳；静之大者谓之太阴，静之小者谓之少阴；太阳为日，太阴为月，少阳为星，少阴为辰，日月星辰交而天之体尽之矣。静之大者谓之太柔，静之小者谓之少柔，动之大者谓之太刚，动之小者谓之少刚；太柔为水，太刚为火，少柔为土，少刚为石，水火土石交而地之体尽之矣。（《皇极经世书·观物内篇》）

这一段话在邵子先天易演天地之数中，极为重要，以“动静”明天地之源，以“阴阳、刚柔”说天地之性，而以“日月星辰、水火土石”八物分别代表天之四象与地之四象，此即邵子所谓之“经世天地四象”。以此经世四象配合六十四卦先天易图与元会运世之说，遂而推演天地始终之数，乾为动而始生之阳卦，其数为一，周流交错，而底于坤阴之极。《性理大全》、《皇极经世书》、蔡西山《纂图指要》诸图中有“经世天地始终之数图”，今于后引录之，再作解说：

经世天地始终之数图

一一	元之元 日之日 乾之乾 乾一	二一	会之元 月之日 兑之乾 履十二
一二	元之会 日之月 乾之兑 夬十二	二二	会之会 月之月 兑之兑 兑一百四十四
一三	元之运 日之星 乾之离 大有三十六	二三	会之运 月之星 兑之离 睽四千三百二十
一四	元之世 日之辰 乾之震 大壮四千三百二十	二四	会之运 月之星 兑之震 归妹五万一千八百四十
一五	元之岁 日之石 乾之巽 小畜一十二万九千六百	二五	会之岁 月之石 兑之巽 中孚一百五十五万五千二百
一六	元之日 日之火 乾之坎 需一百五十五万五千二百	二六	会之月 月之土 兑之坎 节一千八百六十六万二千四百
一七	元之日 日之火 乾之艮 大畜四千六百六十五万六千	二七	会之日 月之火 兑之艮 损五万五千九百八十七万二千
一八	元之月 日之土 乾之坤 泰五万五千九百八十七万二千	二八	会之日 月之水 兑之坤 临六十七万一千八百四十六万四千
三一	运之元 星之日 离之乾 同人三百六十	四一	世之元 辰之日 震之乾 无妄四千三百二十
三二	运之会 星之月 离之兑 革四千三百二十	四二	世之会 辰之月 震之兑 随五万一千八百四十
三三	运之运 星之星 离之离 离一十二万九千六百	四三	世之运 辰之运 震之离 噬嗑一百五十五万五千二百
三四	世之世 辰之辰 离之震 丰一百五十五万五千二百	四四	世之世 辰之辰 震之震 震一千八百六十六万二千四百
三五	运之岁 星之石 离之巽 家人四千六百六十五万六千	四五	世之岁 辰之石 震之巽 益五万五千九百八十七万二千
三六	运之月 星之土 离之坎 既济五万五千九百八十七万二千	四六	世之月 辰之土 震之坎 屯六十七万一千八百四十六万四千
三七	运之日 星之火 离之艮 贲一百六十七万九千六百一十六万	四七	世之日 辰之火 震之艮 颐二千一十五万三百九十二万

续 表

三八	运之辰 星之水 离之坤 明夷二千一十五万五千三百九十二万	四八	世之辰 辰之水 震之坤 复二万四千一百八十六万四千七百四万
五一	岁之元 石之日 巽之乾 姤一十二万九千六百	六一	月之元 土之日 坎之乾 讼一百五十五万五千二百
五二	岁之会 石之月 巽之兑 大过一百五十五万五千二百	六二	月之会 土之月 坎之兑 困一千八百六十六万二千四百
五三	岁之运 石之星 巽之离 鼎四千六百六十五万六千	六三	月之运 土之星 坎之离 未济五万五千九百八十七万四千
五四	岁之世 石之辰 巽之震 恒五万五千九百八十七万二千	六四	月之世 土之辰 坎之震 解六十七万一千八百四十六万四千
五五	岁之岁 石之石 巽之巽 巽一百六十七万九千六百一十六万	六五	月之岁 土之石 坎之巽 涣二千一十五万五千三百九十二万
五六	岁之月 石之土 巽之坎 井二千一十五万五千三百九十二万	六六	月之月 土之土 坎之坎 坎二万四千一百八十六万四千七百四万
五七	岁之日 石之火 巽之艮 蛊六万四千六百六十六万一千七百六十万	六七	月之日 土之火 坎之艮 蒙七十二万五千五百九十四万一千一百二十万
五八	岁之辰 石之水 巽之坤 升七十二万五千五百九十四万一千一百二十万	六八	月之辰 土之水 坎之坤 师八百七十万七千一百二十九万三千四百四十万
七一	日之元 火之日 艮之乾 遁四千六百六十五万六千	八一	辰之元 水之日 坤之乾 否五万五千九百八十七万二千
七二	日之会 火之月 艮之兑 咸五万五千九百八十七万二千	八二	辰之会 水之月 坤之兑 华六十七万一千八百四十六万四千
七三	日之运 火之星 艮之离 旅一百六十七万九千六百一十六万	八三	辰之运 水之星 坤之离 晋二千一十五万五千三百九十二万
七四	日之世 火之辰 艮之震 小过二千一十五万五千三百九十二万	八四	辰之世 水之辰 坤之震 豫二万四千一百八十六万四千七百四万

续 表

七五	日之岁 火之石 艮之巽 渐六万四百六十六万一千七百六十万	八五	辰之岁 水之石 坤之巽 观七十二万五千五百九十四万一千二百二十万
七六	日之月 火之土 艮之坎 蹇七十二万五千五百九十四万一千一百二十万	八六	辰之月 水之土 坤之坎 比八百七十万七千一百二十九万三千四百四十万
七七	日之日 火之火 艮之艮 艮二千一百七十六万七十八百二十三万三千六百万	七八	辰之日 水之火 坤之艮 剥二万六千一百二十一万三千八百八十万三千二百万
七八	日之辰 火之水 艮之坤 谦二万六千一百二十一万三千八百八十万三千二百万	八八	辰之辰 水之水 坤之坤 坤三十一万三千四百五十六万六千五百六十三万八千四百万

蔡西山云：

八卦之数，乾一，兑二，离三，震四，巽五，坎六，艮七，坤八，先天之序也。一一为乾，以至八八为坤，参伍错综，无不备也。圆者为天，方者为地，一二三四为阳，五六七八为阴，即先天图也。一一起于南，八八终于北者，以少为息，多为消也。（蔡氏此言乃合此图与先天圆方图共论）

天地之数，穷于八八，故元会运世、岁月日辰之数，极于六十四也。阳数以三十起者，一月有三十日，一世有三十年也，阴数以十二起者，一日有十二辰，一岁有十二月也。天地之数，至于八八而遂穷乎？曰：穷则变，变则生，盖生生而不穷者也。

上面蔡西山的这个“经世天地始终之数图”不敢肯定其承自邵子，但至少也是蔡西山师邵子之意而制作，将此图对照《皇极经世书》之文，并不见有对此图的特别解说，邵子对于天地之数另有演算，见后文，此图可视为演天地之数图之一。此图是一个紧密完备的结构，以先天易八卦及六十四卦卦序结合“元会运世、岁月日辰”的先天数法则而成，首以八卦之乾为下卦，依序变上卦之八卦；次以八卦之兑为下卦，依序变上卦之八卦；依此类推，而底于坤。乾为动生之始，乾

元统天，故为天之始，至复卦后交姤而静生，坤为静之极，即地之终。始乾终坤，即天地之一大始终周流。此图有几点值得提出，如下：

第一，乾数为一，坤数为三十一兆有余，从数目字上看是一至多的发展，但不可视为天地生物多寡之数看，此乃天地始终流行之数，重在“时间”的流程。乾数之一只代表乾阳之动始，坤数之多则代表经过如是长久流行之后，坤阴至是入于静极。

第二，坤之数不可以“年”为单位计算，这里只是“数”，没有单位，数大数小所代表的只是思想中流程的久暂。

第三，在先天图中，乾阳生于复卦，那是生物之数，此则相反，由乾向复流行，可以解作乾之始动为阳之充盈饱和，有充盈饱和乃有始动而生。一路流行变化下去，则阳性渐减弱，复、姤之间为阴、阳（即动、静）交替之分野，过此则阴性渐盛。

第四，在乾之动生与坤之静极之间，即天地之间之变化，日、月、星、辰为天之体，石、土、火、水为地之体，元、会、运、世与岁、月、日、辰为人物所依之变化理则，故此中实包含天、地、人之道之相交错变化。

#### 乙、天地体用之数

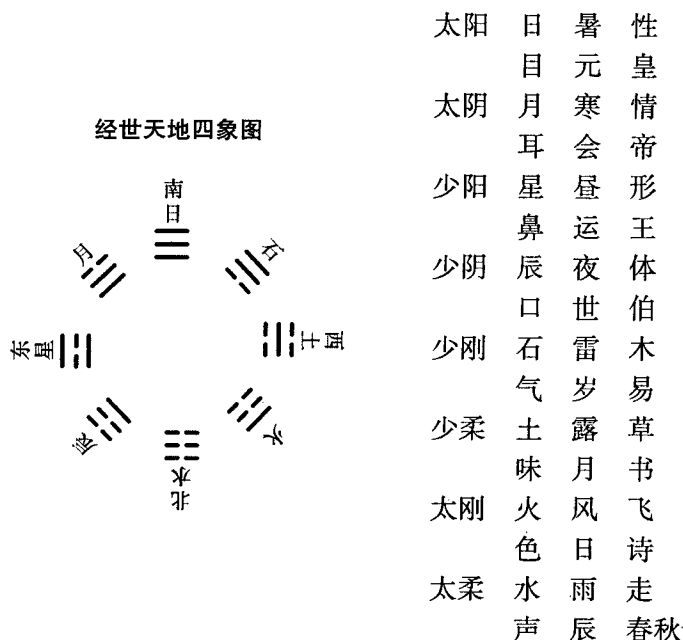
邵子又以“体数”与“用数”明天地之性，他说：

天数五，地数五，合而为十，数之全也。天以一而变四，地以一而变四，四者有体也，而其一者无体也，是谓有无之极也。天之体数四，而用者三，不用者一也；地之体数四，而用者三，不用者一也。是故无体之一以法自然也；不用之一以法道也，用之者三以法天地人也。（《观物外篇》）

这一节文字的思想来源有三：一是《易·系辞传》，以十为天地之全数，天地各得其五，传文云：“天数五，地数五，五位相得而各有合。”二是河图，这一节文字是《观物外篇》“河图天地全数”开始的一段，乃就河图而论天地，河图以十数排列，五阴五阳，故邵子合于《系辞传》立言。三是《老子》，《老子》第二十五章曾言：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”邵子文中“无体之一以法自然”，“不用之一以法道”，

显然是本于老子思想,且“有无”也是老子的主要思想概念,邵子之学不囿于一,其兼采儒道,由此可见。天与地各为“以一而变四”,法自然无体之一,非数,可不计。四则为天与地有体之数,称为天与地之“体数”;体数四而用三,则为邵子之新说。

严格言之,天地之体数四,虽为邵子所倡,实乃师易学之古说。昔文王演易,自太极之开始落于乾坤,即于卦下系“元、亨、利、贞”四字,元义为始,亨义为通,利义为宜,贞义为正,此“元、亨、利、贞”四义,即可视为乾坤二卦之四象,视为乾坤卦之体数四。“元、亨、利、贞”虽仅寥寥四字,却赅尽乾坤之道,故后来孔子赞易,以此四字法人生之“仁、礼、义、智”四德(见《乾·文言》),括人德之全;易学家们解易,又一致地将此四字比作“春、夏、秋、冬”四时,四时为一年之全。然而天地(即乾坤)体数四之义虽已为古圣揭发,“体数四”之文却为邵子所首倡,邵子承古圣之义,更审观万物之变化,终于肯定了天地自然之道是“体数四”,《性理大全》、蔡西山《纂图指要》与《宋元学案·百源学案》均载有经世四象图,录如下:





关于四象之经世,我且举《观物内篇》中以圣人比昊天,谓二者均有“四府”的一段话来看:

天之能尽物则谓之昊天,人之能尽民则谓之圣人。谓昊天能异乎万物,则非所以谓之昊天也;谓圣人能异乎万民,则非所以谓之圣人也。万民与万物同,则圣人固不异乎昊天者矣,然则圣人与昊天为一道也。圣人与昊天为一道,则万民与万物亦可以为一道,一世之万民与一世之万物亦可以为一道,则万世之万民与万世之万物亦可以为一道也明矣。夫昊天之久万物与圣人之尽民,皆有四府焉。昊天之久四府者,春夏秋冬之谓也,阴阳升降于其间矣;圣人之四府者,《易》《书》《诗》《春秋》之谓也,礼乐污隆于其间矣。春为生物之府,夏为长物之府,秋为收物之府,冬为藏物之府,号物之庶谓之万,虽曰万之又万,其庶能出此昊天之久四府者乎?《易》为生民之府,《书》为长民之府,《诗》为收民之府,《春秋》为藏民之府,号民之庶谓之万,虽曰万之又万,其庶能出此圣人之四府者乎?昊天之久四府者时也,圣人之四府者经也,昊天以时授人,圣人以经法天,天人之事当如何哉!

这段话的大意可以这样说,即:昊天之所以为昊天,以其有“春、夏、秋、冬”四时;圣人之所以为圣人,以其有“《易》、《书》、《诗》、《春秋》”四经。如各舍弃四者,则昊天即不成其为昊天,圣人不成其为圣人,是故邵子名此四者为“四府”,即体之所处之意。这里只是举一例,读《皇极经世书》,我们可发现有各种不同性质的“四”,邵子认为都是“天地之体数四”的自然表现。

但在这里,我们切不要忘了一个前面说过的根本的认识,就是天地的本质原是“道”之流行,所以天地之体原是“道之流行之体”,也可以说是“道”之流行的四个阶段。“天地之体数四”,就是“道”之流行以四个阶段为其体。以最明显为人所知的自然时序而言,“春、夏、秋、冬—

春、夏、秋、冬—春、夏……”千古不变,永远是“春、夏、秋、冬”四时的循环运转。人生与一切动植物也是如此,“生、长、老、死—生、长、老、死—生、长……”时间被人如此感受,空间也同样以“四”数被人应用,如大地有“东、南、西、北”,个人有“前、后、左、右”。邵子就这样在观察万物变化中,肯定了他的“天地之体数四”,然后他更进一步发现体数虽“四”,而用者常为“三”,如“春、夏、秋、冬”之四时中,“冬”则不生物;“生、长、老、死”之四数中,“死”则非生;“东、南、西、北”之四数中,“北”则不生;“前、后、左、右”之四数中,“后”则不见。这便是他所提出的“体四用三”之说。对他来说,这一发现非常真实,揭发了宇宙自然的理则,以至于使他讲出下面的一段话:

天有四时,一时四月,一月四十日,四四十六而各去其一,是以一时三月,一月三十日也。四时体数也,三月、三十日用数也。体虽具四,而其一常不用也,故用止于三而止于九也。体数常偶,故有四有十二;用数常奇,故有三有九。  
(《观物外篇》)

四时是天道一岁的体数,每一时也有其体数,应该是四月;每一月也有其体数,应该是四十日。但以“体四用三”之故,四时应十六月者,去其一四,用十二个月;一月应四十日者,去其一十,用三十日。于是,就成了一月三十日,而一时九十日,所以他说“用止于三而止于九”。对月而言,时为体;对日而言,月为体。四时、十二月均为偶数;而日之三、九均为奇数,故言“体数常偶,故有四有十二;用数常奇,故有三有九”(详细解说见后文)。当然,邵子这里的论证并不精确,如果认真计较,问题重重,但我们应知他只是“观物”所得的大体,万物种类繁多,事态无计,天地之道之广大,也不能规范万事万物必无例外,更何况人智有限,有许许多多事物不能见知其底细呢?

然后,再从卦象上看,也隐约透露出此“体四用三”之义。八卦之中,乾、坤、坎、离四卦象为☰、☷、☵、☲,正反不易,震之象☳则反成艮☶,巽之象☴则反成兑☱,是八卦虽八,实只有六象,不用者二,占

四分之一，而用者占四分之三。六十四卦乃根于八卦之重，故天地体用之本义在八卦。这就是邵子说的：

体者八变，用者六变，是以八卦之象，不易者四，反易者二，以六卦变而成八卦也。重卦之象，不易者八，反易者二十八，以三十六变而成六十四也。（《观物外篇》）

至于从先天六十四卦图上看，则更为清楚，邵子谓：“天自贲以上，地自艮以上，用数也。”（见《观物外篇》大小运数）按六十四卦分作四分，则每分十六卦，用数四分之三，应为四十八卦，今天自贲䷖以上至地之艮䷳共四十六卦，似略少于四分之三。然邵子又言：“天自明夷以下，地自否以下，交数也。”（见《观物外篇》大小运数）所谓“交数”，指明昧之相交，在“日甲之元”中，明夷与贲二卦均在月丑会，贲统丑会之末三十运，明夷则在贲之前，此时在“开物于寅”之前，即人文尚未兴，大地由蒙昧转黎明之际；而“地自否以下”之否卦，却在艮卦以下隔谦一卦，谦在邵子为“闭物于戌”之卦，故“用数”应自艮退谦卦一位。如此则自贲至谦为四十七卦，加上闰数之用，大约而言，正是“体四用三”。

按此“体四用三”之思想，不只在邵子先天易中作为计数之用，也是他一生做人行事的准则，他曾说：

凡事为之极，几十之七则可止矣，盖夏至之日止于六十，兼以晨昏分可辨色矣，庶几乎十之七也。（《皇极经世书》台湾中华书局印本卷八）

此意谓人生行事，以“体四用三”之比言，约为十之七。夏至日最长，虽然，以一日百刻言，白昼犹差七分未滿六十刻，加上晨昏可辨色之各二刻半，也不过六十五刻，将近十分之七。天地之道，尚不越此，人岂能强求？由此我们可见邵雍“体四用三”信念之坚定。

然以上是就天与地分别体用而言，如果就宇宙之一整体言，则天

统乎体而地分乎用,二者之数如下:

天统乎体,故八变而终于十六。地分乎用,故六变而终于十二。天起于一而终于七秭九千五百八十六万六千一百一十垓九千九百四十六万四千八京八千四百三十九万一千九百三十六兆。地起于十二而终于二百四垓六千九百八十万七千三百八十一京五千四百九十一万八千四百九十九兆七百二十万亿也。(《观物外篇》)

这段话在含义上可以有两种不同的解说:其一以“天统乎体”之“体”为地之“体数”,如此则为地之体数四而天统之,天之用数三而地分之;其二则以天地本于一,天合于一之全体,其八变十六变为数之全,地则分天数为用,故六变十二变。今坊间可见中华书局据通行本校刊之《皇极经世书》绪言,似即以前者为义,其述释云:

体数四属地而天统之,八变四其四,起乾,一变而夬,二大有,四小畜,八履,十六同人,至三十二而姤终焉,七秭九千以下姤数也。用数三属天而地分之,六变三其四,起小畜,递变得二而需,四而泰,六而兑,十二而临,易终于二十四震焉,二百四垓以下震数也,变皆生于倍而递因之也。

“体数四属地而天统之”一句,不可说错,但如此说总觉不妥。要知邵子这个“统”字,应是来自《乾卦·彖传》之“乃统天”,作“合”解,“天统乎体”一语,所指应是“天”合乎它所从出之体,而不是合乎继承它而生的“地”之体。但这里我们知道“天”所从出之体何在?乃即“地”之静极所在,邵子所谓“天根”者是,而静极之“天根”为“地”之所生。所以在邵子先天易中,“地”之义有二:一为继乾天而生之“地”,乃与“天”相对;一为“地”之静极,已脱出了与乾天之相对而入于绝对之“天根”。站在后者的立场言,则为“天主用,地主体”,邵子说:

天主用，地主体，圣人主用，百姓主体，故日用而不知。

（《观物外篇》）

“圣人”出于“百姓”，为用；犹“天”出于“天根”之为用。故知此处邵子之“地”，非与“天”相对之“地”，而上面所引述释“体数四属地而天统之”之言，很容易使人误为与“天”相对之“地”，故我说此句不妥。虽然，从上面邵子所演天地之数中，可以明显看出天数远大于地数，天数之大于地数，非由于四分之一与四分之三之差，乃二者计算方式之不同。今仅就天之数言，邵子上言天起于一而终于“七秭九千五百八十六万六千一百一十垓九千九百四十六万四千八京八千四百三十九万一千九百三十六兆”之数，其算法之一为：“一生二为兑，当十二之数也；二生四为大壮，当四千三百二十之数也；四生八为泰，当五亿……十六生三十二为复，当二千六百五十二万八千八百七十垓三千六百六十四万八千八百京二千九百四十七万九千七百三十一兆二千万亿之数也。”（见《观物外篇》下）此乃依“元、会、运、世”之序，即“12、30、12、30”之数序交替相乘所得之积数，将复卦所当之数再乘以三十，即得七秭以下之天之终数。其算法之二则为“天起于一”，一应于日，一年三百六十日，为乾天一变大有之数，然后以三百六十自乘得积十二万九千六百为二变小畜之数，再自乘得积一百六十七亿九千六百一十六万为四变履之数，再自乘得积二万八千二百一十一兆九百九十四万七千四百五十六亿为八变同人之数，再自乘所得之积即为七秭以下十变姤之数。这两种计算方式都出于《观物外篇》的文字记载，但就前面所引邵子“天统乎体，故八变而终于十六”之言，显然是指上述第二种计算方式，以今日言之，所谓天的“八变”即指三百六十的八次方的积数，天的“十六变”即指三百六十的十六次方的积数。邵子以此自乘方式代表天数，当然是因为数之自乘才能表示出天道流行变化之全，而“12、30、12、30”之数序，已落入了地道生物现象之中。

至于地数的二百四垓六千九百八十万七千三百八十一京五千四百九十一万八千四百九十九兆七百万亿，乃地分乎天之用数，循“元、会、运、世”之数，递相乘而得，与天数之自乘积而得不同，此数将

在天地生物之数中述明,此不赘。

### 丙、天地圆方之数

“天圆地方”是中国古代人对所生存的大环境的看法,这一看法我们无法追究其起于何时,依理推思,它可能更早于易学卦象的创制,该是中华民族最早期文化的一端。在最早的时候,也许古人只是单纯地对感受到的天地做形容,游目四观,天象盖笠,包地之外,故为“圆”,而地广难穷,故设有四向而为“方”。但随着文化思想的开展,“圆”“方”之义渐跨越了形容物象的范限,而进入哲思的领域。天之圆代表天道运行的终而复始,地之方代表地道的顺承之性而化生万物。在卦爻辞中虽不见圆方之名,但乾卦“元、亨、利、贞”,隐然是“贞”下起“元”之“圆”,而六爻始“潜”终“亢”,也等于道出了天道运行之圆。坤卦之“牝马”、“履霜坚冰”之义及“直方大”之德,也明显表示出地道之方。象数易家释易,常引天圆地方之说,在历代注易文字中可见。邵子的先天易,从其卦图的结构上,便一望而知与天圆地方思想有密切关系,它的八卦与六十四卦图,各有方图与圆图,特别是六十四卦方位图,将方图置于圆图之中,尤显示出天包含地的思想。《皇极经世书》中,多处道及天圆地方之数,兹举《观物外篇》的一节文字,并逐段解说之以见义如下:

圆数有一,方数有二,奇偶之义也。六即一也,十二即二也。天圆而地方,圆者之数,起一而积六,方者之数,起一而积八,变之则起四而积十二也。六者常以六变,八者常以八变,而十二者亦以八变,自然之道也。

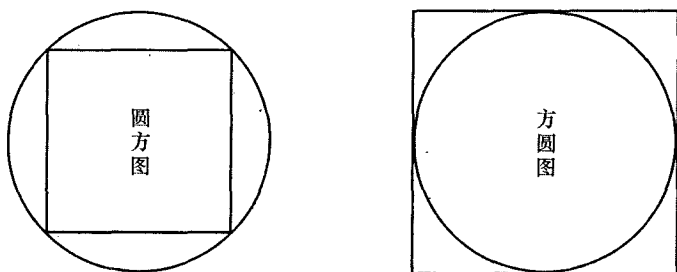
圆数一方数二,即乾象“一”之数与坤象“--”之数,一奇一偶。乾之象由“一”到“☰”到“☲”,六画同于一画,故言“六即一”。坤之象由“--”到“☷”到“☵”,六偶共十二画同于一偶,故言“十二即二”。此就卦之象而言,如就圆与方上说,圆之数即乾象之数,起一而进三,二其三则积六。方之数即坤之数,起一而为二之偶,二进为四,二其四则积八。然这里需要知道成圆与成方之数,圆之成,径一而围

三，方之成，径一而围四，故圆之数，大源虽起于一，而实以三为数之基；而方之数，大源虽也来自一，而实以四为数之基。圆以三为基数，圆中有方，圆不离方，故偶其三而为六；方以四为基数，方中有圆，方不离圆，故三其四而为十二，这就是“起四而积十二”之义。由此看来，乾卦由“一”而演为三画之“☰”，再重为六画卦“☰”，乃是自然之道；坤则顺承乾功，当乾之画为“一”时，坤则为“--”之偶，当乾为“☰”时，坤则为“八卦”之成，当乾为“☰”时，坤则为“六十四卦”之成。圆之数积六为用，故天数中常见六之倍数，如三十六为老阳之数，三百六十日为一年之日数，而三十日为一月之日数；方之数积八为用，故地数中常见八之倍数，如二十四为老阴之数，六十四为卦之数，而七十二候为四时变化之数。而言“十二者亦以八变”，乃言方数之十二，原为“起四而积”，自天之体四到地之体四，成于八之故，即太阳、少阳、太阴、少阴合太刚、少刚、太柔、少柔而成于八，从“经世天地四象图”可知。

八者天地之体也，六者天之用也，十二者地之用也。天变方为圆而常存其一，地分一为四而常执其方。天变其体而不变其用也，地变其用而不变其体也。六者并其一而为七，十二者并其四而为十六也。阳主进，故天并其一而为七；阴主退，故地去其四而止于十二也，是阳常存一而阴常晦一也。故天地之体止于八，而天之用极于七，地之用止于十二也。

天地之体数各四，合之故八。然体四而用三，天函地之体，八去其二，故六，是为“天之用”；地为天之偶，偶八为十六，偶六为十二，故地之体之全数应为十六，十二则也取四之三为用，是为“地之用”（关于“体四用三”之义，已见上节）。然而天与地之性不同，天为阳主进，地为阴主退，故天主于动进而发用，地主于静退而执体。也就是说，天以“用”为主，虽用三而常存其一不用，地以“体”为执，虽执四而仍顺承天之用三。这种情形表现在圆与方之形象上最为明显，那就是一而围三成圆，一而围四成方；圆虽围三而成，仍常存其一，圆中仍可成方，方虽围四成体，方中可以有圆。关于圆与方之相函关系，

我们不妨取《周髀算经》中的两个图为例：



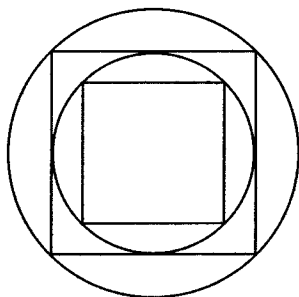
上面的“圆方图”，正是邵子先天六十四卦方位图天圆地方的形象，二图均本于一，一分四为方，一用三为圆，圆用三而不失四之体，方执四而不变三之用。由这两个圆上运思，邵雍天地圆方之数，思过半矣。因为圆之数虽一不用而常存不失，故圆之用数六并一而为七，倾向于过六之用，此即阳性之进。方之数虽执于十六而倾向于顺承阳而晦其一，多至于晦四，即十二，此为阴性之退。故言：“天地之体止于八，而天之用极于七，地之用止于十二。”此中一进一退之伸缩空间，即为宇宙万物自然变化之道，如黄昏已降，天犹未合，夜幕未收，晨熹已兆；如幼弱稚子，不乏天纵之才，蹒跚衰翁，犹奋建侯之志，都是天地圆方之道的自然表现。

圆者裁方以为用，故一变四，四去其一则三也，三变九，九去其三则六也。方者展圆以为体，故一变三，并之四也，四变十二，并之十六也。故用数成于三而极于六，体数成于四而极于十六也。是以圆者径一而围三，起一而积六；方者分一而为四，分四而为十六，皆自然之道也。

由前述可知圆与方形象之不同，主要在于奇偶之数，然而奇偶之数中间，却借着“存一”与“晦一”而流通。圆可谓“裁方以为圆”，方可谓“展圆以为体”，二者同本于一，之所以有“存一”之圆与“晦一”之方之不同者，实乃天地变化之妙用，为人智之得察其迹而不得知其所以然者。圆裁方之四之三，成乾卦之三画，每画用三，故三三变九，九去三成



六,即六爻之乾卦,虽六画之象三在其中。方展圆之三并其所裁之一而为四,四其四为十六,为体数之极,晦其一四而变为十二,为顺承圆之用,即坤卦六爻之十二画。故成于三而极于六为用数之变,成于四而极于十六为体数之变。故圆之形径一而围三,其数起一而积六,方之形分一而为四,其数分四而为十六。对于“圆者裁方以为用”、“方者展圆以为体”和“圆者径一而围三”、“方者分一而为四”,如将前面所引的“圆方”及“方圆”二图合一而观,则更易于会得其义,如下:



圆与方同起于一。  
圆者裁方以为用。  
方者展圆以为体。

而对于圆者“起一而积六”与方者“分四而为十六”,最好从先天图上看。圆者天道之流行,六十四卦圆图除乾、坤、坎、离四正外,余六十卦三百六十爻,为“积六”之数。六十四卦方圆分四方四隅为纵横、斜交各十六卦,具地之体数之全。

圆者六变,六六而进之,故六十变而三百六十矣。方者八变,故八八而成六十四矣。阳主进,是以进之为六十也。圆者径一围三,重之则六也;方者径一围四,重之则八也。裁方而为圆,天所以运行;分大而为小,地所以生化。故天用六变,地用四变也。

圆积六而变,六十变则积为三百六十之数,此一年三百六十日及周天三百六十度之用。方积八而变,八八成六十四卦之体。而圆以六十变言,方则以八变言,邵子说是“阳主进”之故。“六”与“八”二数之不同,主要来自一圆一方之不同,“六”来自“径一围三”之重,

“八”来自“径一围四”之重。也就是说，一切数之源为一，由一而生奇偶，由一变三至六为圆为用；由一变四至八为方为体。所以“重三”“重四”者，除圆中有方，方中有圆之义外，我想也含有宇宙自然之变化永恒不息之义。由此，邵子乃言，圆之数代表“天所以运行”，方之数代表“地所以生化”。换句话说，圆之数近于“时”，方之数近于“位”（今言“空间”），时邪位邪，毕竟为“道”。

以上对邵子天圆地方一段文字的解说，当然不够周详，但从上面的解说中，我们已经可以充分感受到邵子的言数，大不同于先秦易的倚托于筮术，也大不同于两汉易的倚托于数术，邵子的言数乃直接倚托于“理”，他以哲学思考所得的理为根据而论数，勿怪乎程颐称许他：“数至尧夫方及理。”

#### 丁、天地生物之数

前文“天地始终之数”，可视为天地生生之作用表现在时间方面之数，而此节“天地生物之数”则可视为天地生生之作用表现在空间方面之数。但如此说并不很妥当，因为天地者何？并非谓“生生”之作用外另有“天地”，而是即“生生”之作用而言“天地”，是故言“天地始终之数”，乃指“生生”之作用之生，此际尚无“万物”，时间之势胜，我故言“表现在时间方面之数”；至于“天地生物之数”，乃指“天地”已有其“生生”之体，天表现其“生生”之性命于物，而地表现其“生生”之形体于物，从物体上见天地之“生生”，此时已有物体，空间之势胜，我故言“表现在空间方面之数”。这地方的思考，前者是乾元与坤元的动生于太极，后者是乾元与坤元的动生万物，二者不同，而这也正是邵子对生之“元”的思考。邵子的话是这样说的：

元有二：有生天地之始者，太极也；有万物之中各有始者，生之本也。（《观物外篇》）

“太极”之生天地之始，乃“生”之大源，乃“无生之生”、“自然之生”、“形而上之生”，在此我们已不必再去探幽索玄。现在要说的是第二种“生”，即“万物之中各有始”之“生”，也就是邵子依据其先天图所

论之天地生物之数。以下所引之文即承接在上面一段话的下面，我分段引录，且作解释：

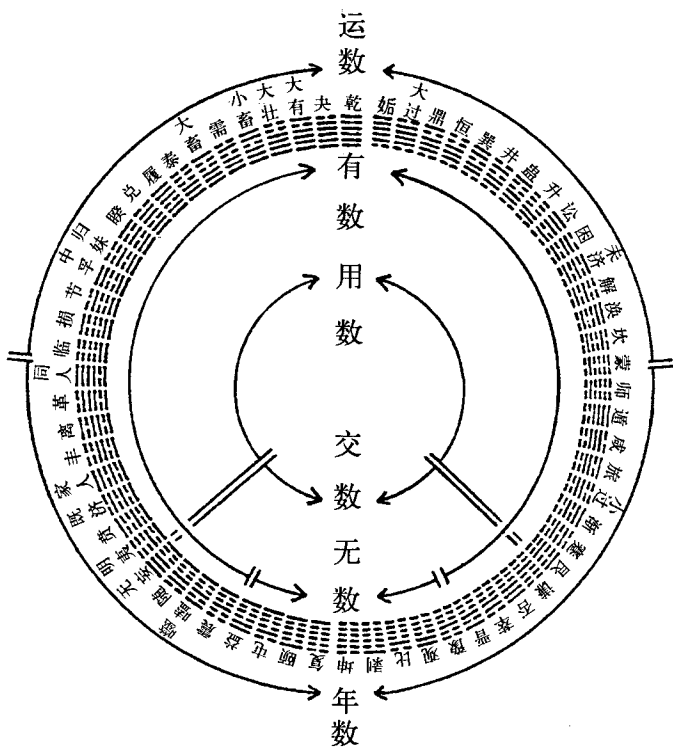
天自临以上，地自师以上，运数也。天自同人以下，地自遁以下，年数也。运数则在天者也，年数则在地者也。

天自贲以上，地自艮以上，用数也。天自明夷以下，地自否以下，交数也。

天自震以上，地自晋以上，有数也。天自益以下，地自豫以下，无数也。

天地之交十之三。

此就先天六十四卦圆图而言，各类数之名目在图上看如下：



首先,要明白图中“天”“地”之分。天道左旋,阳自复起,由下左旋而上;地道右行,阴自姤起,由上右旋而下,故就左右言,左为天,右为地。再就上下言,乾卦在上,坤卦在下,故又上半为天,下半为地。“天自临以上,地自师以上”为“运数”,即是圆图的上半,“运”之义谓天道之运行,此三十二卦以乾卦居上中,左右翼张,故为天道运行之数。而“天自同人以下,地自遁以下”为“年数”,即是圆图的下半,此三十二卦以坤卦居下中,左右分列,“年”之义在经世四象表上,“元、会、运、世”为天道之法,在天;“岁、月、日、时”为地道之法,在地;此言“年”当是“岁”义。由乾至临,天运之力强,地生未现;由姤至师,地生之形已成,天用发挥,故言“运数在天”。由同人至复,地生物形,坤势光大;由遁至坤,乾力消退,故言“年数在地”。其数值之大小与计算,则见下文。

“天自贲以上,地自艮以上”为“用数”,贲卦位置为自复起第十卦,于天地变化上说,“地辟于丑”方终而“人生于寅”将始;于一年二十四气言,此时值立春入雨水,寅月之来,贲之卦象䷖为明生于止下,文明将发用之意。艮卦虽在“闭物”之前,然其卦象䷳,对应于贲卦则下之文明已止,且有“止”而后乃“闭物”,也合理;艮在一年二十四气为霜降之终,后即入于立冬之候,是以此二卦之上称“用数”。“天自明夷以下,地自否以下”为“交数”,交数共十七卦,右面自否至坤之八卦,下卦均为坤;而左面由复至无妄之八卦,下卦均为震,后加明夷一卦。明夷卦象为䷣,由动生明,而明夷于地下,故用数退一位自贲卦始,不自明夷始。右面之交数如依此例,也应前推一位之谦卦,但却退一位起于否,乃因谦卦中爻为“闭物”之数,乾之余用尚未全消,而否之象为䷋,天地不交,万物不生之势成,故自否起。“用数”之义指阴阳相通而起用,“交数”之义指阴入闭塞晦暗,而即于闭塞晦暗之中交阳而复起生机,天地之实相如此,非邵子之故为设思。

然后,“天自震以上,地自晋以上”称“有数”,“有”乃对“无”而言,后文邵子言坤阴之长数,有“坤当无极之数”之言,入于无极,即无数可计,如此则“有数”即为“有数可计”或“可计数”之意。今观“无

数”之卦共九，即“天自益以下，地自豫以下”，在坤之两侧，“交数”之最暗最深藏处，是为至静之奥府，以其至静，故称“无数”。虽然，“道”之流行，有不息而无不变，即在“无数”之中，“道”仍在流行变化，不然岂能有复卦之生？

最后，“天地之交十之三”一句，依作者看来是指上三者而言，故放在结尾，其意谓天之运数与地之年数、天之用数与地之交数、天之有数与地之无数，总其数约为十与三之比，也就是前文所言“体四用三”之意。但后人看法不一，如黄梨洲注此句，便是将此句之“交”字作“交数”解，而谓“天地用数占十之七，故其交数惟十之三”，不拟多辩，请读者自参阅。

乾为一，乾之五爻分而为大有，以当三百六十之数也。乾之四爻分而为小畜，以当十二万九千六百之数也。乾之三爻分而为履，以当一百六十七亿九千六百一十六万之数也。乾之二爻分而为同人，以当二万八千二百一十一兆九百九十万七千四百五十六亿之数也。乾之初爻分而为姤，以当七秭九千五百八十六万六千一百一十垓九千九百四十六万四千八京八千四百三十九万一千九百三十六兆之数也。是谓分数也，分大为小，皆自上而下，故以阳数当之也。一生二为兑，当十二之数也。二生四为大壮，当四千三百二十之数也。四生八为泰，当五亿五千九百八十七万二千之数也。八生十六为临，当九百四十兆三千六百九十九万六千九百一十五亿二千万之数也。十六生三十二为复，当二千六百五十二万八千八百七十垓三千六百六十四万八千八百京二千九百四十七万九千七百三十一兆二千万亿之数也。三十二生六十四为坤，当无极之数也。是谓长数也，长小为大，皆自下而上，故以坤数当之。

上面这两段文字，一言“乾之分数”，一言“坤之长数”，放在一起解说是为了可以对照。先说前一段乾之“分大为小，皆自上而下”。乾自五爻分为大有卦算起，起算数为三百六十。然后四爻分为小畜卦，其数为大有数之自乘积。然后三爻分为履卦，其数为小畜数之自乘积。然后二爻分为同人卦，其数为履数之自乘积。然后初爻分而为姤卦，其数为同人数之自乘积，此数甚大，用今日阿拉伯数字写则如下：

795866110994640088439193600000000000000000

秊千百十万千百十域千百万千百十京千百万千百十兆

对于这一段文字，我分作以下几点说明其中的问题：

第一，乾之“分大为小，皆自上而下”，乃乾之分性命于物，即《乾卦·彖传》“乾道变化，各正性命”之事。乾之数全，故自“一”起，愈分愈小，至交姤之七秊有余之数，乃万物各得性命之数。此时坤尚未起，故用“分”不用“生”。

第二，乾之自上而下之分，不自夬卦始而自大有卦始，其可能原因有以下诸项：一是五爻乃阳之尊位，以中正至尊之位，依次下分，且与“大有”之名称合；二是夬卦之上卦为兑，乃阴数之位，大有卦之上卦为离，乃阳数位；三是依先天图次序，由乾为第一位数起，大有为第三位，而算至姤为第三十三位，均为奇数位，察此数卦之位，同人卦居乾与姤之中位，履卦居乾与同人之中位，小畜卦居乾至履之中位，大有卦居乾至小畜之中位，邵子言：

先天之学，心法也，故皆从中起，万化万物生于心也。

天地之心，生万物之本也。

其意或即在于此。

第三，乾数一，自大有三百六十之数起算，当是由于一年三百六十日之故，日为阳，月为阴，故坤数起于十二。同时，三百六十之数，在时间上是一年之日数，在空间上是三百六十度一周圆，均为“一”

之全。

第四，乾数分大为小之方式，为自乘之累积，以此时之分化为乾之独化，无坤阴形体之滞碍故。坤数则不采此自乘方式。

再说第二段引文，乃坤之“长小为大，皆自下而上”之“长数”。相当于乾之取奇数位，坤则取偶数位之卦，乾一生兑二为夬，当月数之十二，故坤数由十二起，二生四为大壮卦，四生八为泰卦，八生十六为临卦，十六生三十二为复卦，复卦之数用今日阿拉伯数字写则如下：

2 6 5 2 8 8 7 0 3 6 6 4 8 8 0 0 2 9 4 7 9 7 3 1 2 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0

千百十万千百十域千百十万千百十京千百十万千百九兆

坤数之计算方式乃以“12、30、12、30”交互相乘，与前面乾之“分数”不同者，为前者直取五爻变之自乘积，此则逐卦变而取其“二生四”、“四生八”、“八生十六”、“十六生三十二”之数。复卦之数当天元之“世”，姤则为坤元之“岁”，故上面复之数乘以岁三十之数，即得上段所述姤卦“七秭九千……”之数。而由此数一路计算下去，至“三十二生六十四为坤”，则数目太大，无法计算，故邵子云：“当无极之数也。”以下我也分数点对这一段文字作说明：

第一，坤之“长小为大，皆自下而上”，乃坤“成物”之功能，物由下生故。然而乾数虽大而有极，坤数则为“无极”，此义可从两方面意会：一是坤为“无数”，入于坤则无数可计；一是从哲思上推，坤之生物形体，乃个别象之生，理当有极，然以物既生后，物物自繁衍，以多衍多，故至于无极。由此也可知何以乾之数不言“三十二生六十四”，因为乾之生物性命至姤而毕其功，以下则为物物之派生，虽多至无极，非关性命之本源故。

第二，乾数由一生三，始大有之数三百六十；坤数则由乾一生二，始夬之数十二。此中实含有哲思在，因为“一”非纯奇数，乃兼奇、偶，二为偶，三方为奇数，故乾之“一”乃生奇生偶之源，而“二”为偶即阴数之正，“三”为奇即阳数之纯。邵子曰：

易以二生,数以十二起,而一非数也,非数而数以之成也。(《观物外篇》)

这是经过甚深思考而方能说得出的话。

第三,乾之“分数”,交姤而止,有数在;坤之“长数”,至坤而言“无极”。是乾为有限,坤为无限,此正合于大易乾阳得坤阴而成全之本义。又乾数言“分”,坤数言“长”,隐含《彖传》乾“始”坤“生”与乾“下施”坤“成物”之义。邵子之学虽然异于先秦,但在用字遣词之间,紧扣易本义而不失,令人赞叹。

#### (四) 万物之变

##### 甲、经世声音图

借声音的多变以况万物之繁,不自邵子始,早有战国时代的庄子已开其先例,庄子在其《齐物论》中以寥寥百十一字,艺术性地勾绘出声音千变万化之状,读之令人感觉事物之纷杂多端。虽然,庄子只不过是大体比况而言,分为“天籁”、“地籁”、“人籁”,尽其意而不能况其详。邵子则借助后世声韵之学发展出来一套系统知识,再配合他的经世四象之说,当然就能较庄子更进一步地道出万物的变化,主要是表明了万物在变化中有其法则。

邵子的方法,即是本其四象之分,太极分阴分阳而阴阳分太少,阳数起十天干,阴数起十二地支,由是得四象之体数、四象之全数与四象之用数。然后以阴阳之用数互相唱和,天声唱地音,地音和天声,别以平上去入,开发收闭、律吕、清浊、辟翕,再纳入他的元会运世、日月星辰、水火土石和六十四卦的系统中,终于编织成一大纵横交错的天罗地网。观其图表之交织排比,井然有序,若闻唱和声音之此起彼落,委实是煞费心思之制作。此一大织排起于“日日声平辟,水水音开清”,迄于“辰辰声入翕,石石音闭浊”,共有图三千八百四十,各十六声十六音,总三万四千四十八声音,以象万物之数。图如是繁多,自无法引录,下面仅引录《宋元学案·百源学案》之“经世声音图”,在《性理大全》中此为“经世四象体用之数



图”后面之“正声正音表”，且一并引录蔡元定及祝泌二氏解说之文，以便读者参看：

经世声音图

正声	正音								
	平	上	去	入		开	发	收	闭
	日	月	星	辰		水	火	土	石
一声	多	可	个	舌	音一	古	甲	九	癸
	禾	火	化	入		□	□	近	揆
	开	宰	爱	○		坤	巧	丘	弃
	回	每	退	○		□	□	乾	蚪
二声	良	两	向	○	音二	黑	花	香	血
	光	广	况	○		黄	华	雄	贤
	丁	井	亘	○		五	瓦	仰	□
	兄	永	莹	○		吾	牙	月	尧
三声	千	典	旦	○		安	亚	乙	一
	元	犬	半	○		□	爻	王	寅
	臣	引	艮	○		母	马	美	米
	君	允	巽	○		目	儿	眉	民
四声	刀	早	孝	岳	音四	夫	法	□	飞
	毛	宝	报	霍		父	凡	□	吠
	牛	斗	奏	六		武	晚	□	尾
	○	○	○	玉		文	万	□	未

续 表

正声					正音				
五声	妻	子	四	日	音五	卜	百	丙	必
	衰	○	帅	骨		步	白	葡	鼻
	○	○	○	德		普	扑	品	匹
	龟	水	贵	北		旁	排	平	瓶
六声	宫	孔	众	○	音六	东	丹	帝	■
	龙	甬	用	○		兑	大	弟	■
	鱼	鼠	去	○		土	贪	天	■
	乌	虎	兔	○		同	覃	田	■
七声	心	审	禁	○	音七	乃	你	女	■
	○	○	○	十		内	南	年	■
	男	坎	欠	○		老	冷	吕	■
	○	○	○	妾		鹿	萃	离	■
八声	●	●	●	●	音八	走	哉	足	■
	●	●	●	●		自	在	匠	■
	●	●	●	●		草	采	七	■
	●	●	●	●		曹	才	全	■
九声	●	●	●	●	音九	思	三	星	■
	●	●	●	●		寺	□	象	■
	●	●	●	●		□	□	□	■
	●	●	●	●		□	□	□	■

续 表

正声					正音				
●	●	●	●	音十	■	山	手	■	
●	●	●	●		■	土	石	■	
●	●	●	●		■	口	耳	■	
●	●	●	●		■	口	二	■	
				音十一	■	庄	震	■	
					■	乍	口	■	
					■	叉	赤	■	
					■	崇	辰	■	
				音十二	■	卓	中	■	
					■	宅	直	■	
					■	拆	丑	■	
					■	茶	呈	■	

蔡元定曰：“凡太阳太刚少阳少刚之体数皆十，又日月星辰四象相因而为十六，以十因十六，为一百六十。凡太阴太柔少阴少柔之体数皆十二，又水火土石四象相因亦为十六，以十二因十六，为一百九十二，为日月星辰、水火土石之体。以一百九十二，得三万七千二百为动；以一百九十二因一百六十，亦得三万七千二百为植，是为动植之全数。于一百六十中，去太阴少阴太柔少柔之体数四十八，得一百一十二，为日月星辰之用数。于一百九十二中，去太阳少阳太刚少刚之体数四十，得一百五十二，为水火土石之用数。以一百一十二因一百五十二，得一万七千二十四，为动物之用数；一百五十二因一百一十二，亦得一万七千二十四，为植物之用数。又以一万七千二十四乘一万七千二十四，得二万八千九百八十一万六千五百七十六，为动植通数。凡日月星辰、暑寒昼夜、性情形体、耳目口鼻、元会运世、皇帝王伯之数，皆一百六十；水火土石、雨风露雷、走飞草木、色声气味、岁

月日辰、易书诗春秋之数，皆一百九十二；其去体得用，宛转相因，同一法也。物有色声气味，唯声为盛，且可以书别，故以正声之平上去入，正音之开发收闭，列而为图，以见声音之全数。其○有其声而无其字者也，其□有其音而无其字者也，但以上下声音调之，则自可通。其●即所去之四十八，其■即所去之四十也。阳数用十，阴数用十二者，即易之阳数用九，阴数用六也。”（见《纂图指要》）

祝泌曰：“宫商角徵羽分太少，为十声，管以十干。六律六吕合为十二音，管以十二支。摄之以声音之字母二百六十四，声分平上去入，音分开发收闭，铺布悉备，为图三千八百四十，图各十六声，十六音，总三万四千四十八音声。盖取天声有字无字与无声字一百六十位，地音有字无字与无音字一百九十二位，衍贰而成之声之位，去不用之四十八，止百十二，所以括唐韵之内八转，而分平上去入也；音之位，去不用之四十，止百五十二，所以括切字母唇舌牙齿喉，而分开发收闭也。何谓无声百六十位？中有位而调不出者。何谓无音百九十二位？中有位而切不出者。以声音统摄万物之变，及于无声无音则备矣，其间有声有音虽无字，皆洪纤高下，遂其生育者也。若有声而无音，有音而无声，则天地不相唱和，独阳不生，独阴不成，徒有其位，实无其物也。声音字母二百六十四，相交而互变，始于一万七千二十四，极于二万八千九百八十一万六千五百七十六，以取挂一之二百五十六卦，以观天地万物之进退盈虚消长也。”（见《百源学案》）

按中国声韵之学，或受佛教之影响启发，自中古以后，逐渐盛行，至于北宋邵子之时，已成为学术研究方面之热门学问。司马光是邵子的好友，曾作《切韵指掌图》，二人交往甚笃，常相往还酬答，则邵子免不掉也受时代风气的感染，以声韵变化以况万物之变，不足为奇。后人或以声韵学专科批评邵子经世声音之论不够精审，是不知邵子之思想重心不在阐明声韵，而在借声韵以比况万物之变化，学有轻重之分，明乎此，也就明乎邵子之意了。

乙、广演四象，旁通物情

易贵旁通，会通之义，是故《乾·文言》云：

六爻发挥，旁通情也。

《系辞传》也一再地说：

圣人有以见天下之赜，而观其会通，以行其典礼。

引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

化而裁之存乎变，推而行之存乎通。

昔虞翻说易，贵旁通义，乃就旁通卦象以解经言，今邵子之贵旁通与会通，乃观物理通物情，直接就物以论物，对于旁通与会通的精神，真可以说是发挥得淋漓尽致。当然，邵子表现他的旁通与会通的方法，仍然是应用他的先天易图与经世四象等说，站在哲思的立场言，这些方法即使推演得再广泛再细密，也仍然是“有限”的形式，不能形容尽万物的“无限”，但我们不要忘了，易本是“以有限说无限”之学，昔伏羲氏以八卦说宇宙万象的发生，周文王以六十四卦断人事吉凶，都是以有限说无限，正因为人类生存于有限之中，而内心又怀着追求无限的向往，所以才有易学。八卦与六十四卦虽然是有限可数的卦象，但凭借其卦爻之变化、卦图之排比与互体、取象诸方式，可产生无限的含义，用以说明人间物界的无穷变化。举例言之，以互体之用，一卦中所含三画、四画、五画所成之互体卦有许多个，而每一个互体卦中又含有许多个其他的卦，如此卦中有卦，可推之无穷无尽。邵子的以四象经世，也应该作如是观，所谓的“四象”，是他“观物”所得的万物变化的法则，他应用其所得，推演之以说明万物之变化，正是尽其作为哲学家的责任。我们当然可以批评他，说他这个法则不正确，而我们可以提出其他的法则，那是另外的问题，并无损于他提出他的“经世四象”，因为就他而言，他如是主张。学术思想的研究，本就表现在主观成就上，至于他的所见正确与否，取决于人，那与他无关了。

就整个邵子的先天易学而论，“先天易图”与“经世四象”可以说是两大法宝；而对于“经世四象”，不止在于“四象”的提出，尤在于其运用。他把从天象、地物、人文中所归纳出来的种种四象，彼此一一相应结合，构成一张涵天盖地的天罗地网，这张罗网像是一张图案画

或人工织锦上面的花纹,整齐一致,所以读他有关经世四象的铺陈应用时,会觉得他的文字已不像是文学述说,倒像是科学排比,然而在这些科学排比的文字中,却隐约透露出大道流行变化之迹。将文字作此运用,作此科学排比的运用,在学术史中,邵子是独一无二的,这也算是他的创格。若问:他何故如此的舞弄文字?我想他的主要目的便是要说明宇宙自然是一大条理井然的整体结构,万物虽众,得其类属纲要便简;事态虽杂,握其理则脉络便顺。他名自己居处为“安乐窝”,常认自己是安乐窝中的“闲人”,其实他何尝“闲”?却是像一只蜘蛛般在那里编织他涵天盖地的大网,经营他“日月星辰高照耀,皇王帝霸大铺舒”的工作(见《击壤集》“安乐窝中一部书”诗)。余言且置,我们还是来欣赏一下他的宏文,如:

日为暑,月为寒,星为昼,辰为夜,暑寒昼夜交而天之变尽之矣。水为雨,火为风,土为露,石为雷,雨风露雷交而地之化尽之矣。暑变物之性,寒变物之情,昼变物之形,夜变物之体,性情形体交而动植之感尽之矣。雨化物之走,风化物之飞,露化物之草,雷化物之木,走飞草木交而动植之应尽之矣。

走感暑而变者性之走也,感寒而变者情之走也,感昼而变者形之走也,感夜而变者体之走也,飞感暑而变者性之飞也,感寒者情之飞也,感昼而变者形之飞也,感夜而变者体之飞也。草感暑而变者性之草也,感寒而变者情之草也,感昼而变者形之草也,感夜而变者体之草也。木感暑而变者性之木也,感寒而变考情之木也,感昼而变考形之木也,感夜而变者体之木也。

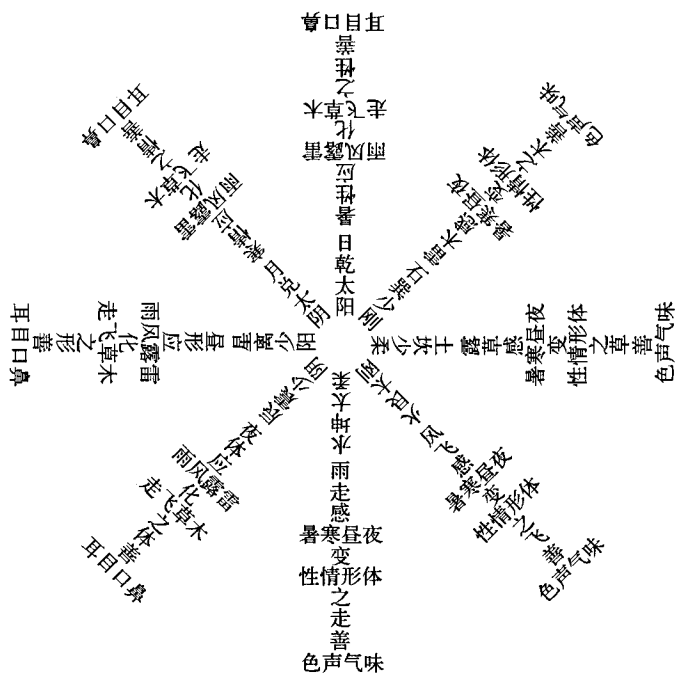
性应雨而化者走之性也,应风而化者飞之性也,应露而化者草之性也,应雷而化者木之性也。情应雨而化者走之情也,应风而化者飞之情也,应露而化者草之情也,应雷而化者木之情也。形应雨而化者走之形也,应风而化者飞之形也,应露而化者草之形也,应雷而化者木之形也。体应雨而化者走之体也,应风而化者飞之体也,应露而化者草之体

也，应雷而化者木之体也。

性之走善色，情之走善声，形之走善气，体之走善味。  
性之飞善色，情之飞善声，形之飞善气，体之飞善味。性之  
草善色，情之草善声，形之草善气，体之草善味。性之木善  
色，情之木善声，形之木善气，体之木善味。走之情善耳，飞  
之情善目，草之情善口，木之情善鼻。走之形善耳，飞之形  
善目，草之形善口，木之形善鼻。走之体善耳，飞之体善目，  
草之体善口，木之体善鼻。

夫人也者，暑寒昼夜无不变，雨风露雷无不化，性情形  
体无不感，走飞草木无不应。所以目善万物之色，耳善万物  
之声，鼻善万物之气，口善万物之味，灵于万物不亦宜乎！

上面所引录的只不过是《观物内篇》开始一节中的部分，即可见其巧  
妙的思考，后来人将他这一节中所涉及的“四象”归纳成下面一个图：



然而邵子的文字编织,并不止于此,再看下面:

有日日之物者也,有日月之物者也,有日星之物者也,有日辰之物者也;有月日之物者也……日日物者飞飞也,日月物者飞走也,日星物者飞木也,日辰物者飞草也;月日物者走飞也……有皇皇之民者也,有皇帝之民者也,有皇王之民者也,有皇伯之民者也;有帝皇之民者也……皇皇民者士士也,皇帝民者士农也,皇王民者士工也,皇伯民者士商也;帝皇民者农士也……飞飞物者性性也,飞走物者性情也,飞木物者性形也,飞草物者性体也;走飞物者情性也……士士民者仁仁也,士农民者仁礼也,士工民者仁义也,士商民者仁智也;农士民者礼仁也……飞飞之物一之一,飞走之物一之十,飞木之物一之百,飞草之物一之千;走飞之物十之一……士士之民一之一,士农之民一之十,士工之民一之百,士商之民一之千;农士之民十之一……一一之飞当兆物,一十之飞当亿物,一百之飞当万物,一千之飞当千物;十一之走当亿物……一一之士当兆民,一十之士当亿民,一百之士当万民,一千之士当千民;一千之农当亿民……为一一之物能当兆物者,非巨物而何?为一一之民能当兆民者,非巨民而何?为千千之物能分一物者,非细物而何?为千千之民能分一民者,非细民而何?

以上省略号部分,都是依次作推换排比的文字,为节省篇幅,故省,读者可想而知。邵子这种文章,也许会被视为文字游戏,但知其用心的人便会知道,他是依其哲学思想而立言的,因为在他看来,“道”的变化法则就是这样单纯而有秩序。也因此,读他这种文章,虽觉反复重叠,却无枯燥空洞的感受。上文中,就日月星辰、飞走木草等辗转相组合而言,基本上仍是先天八卦“乾兑离震、巽坎艮坤”的应用,四四相组合成十六卦,分阴分阳,而邵子更从“天”、“地”之中,独显



示“人”的不同于万物，借一一、一十、一百、一千及十一、十十……之数，说明人之中有“巨民”、“细民”之别，与“物”之差别同，此均为自然之数。有心于邵子易学者，当从这些文字的构思与安排处，去窥察邵子的思想。

### 丙、万化生于心

谈到万物生化之情，我们不能略过邵子一再提到的一个主见，就是万化都由心生。他说：

先天之学心法也，故图皆从中起，万化万事生乎心也。  
图虽无文，吾终日言而未尝离乎是，盖天地万物之理尽在其中矣。

天地之本，其起于中乎，是以乾坤屡变而不离乎中。人居天地之中，心居人之中，日中则盛，月中则盈，故君子贵中也。

先天之学心也，后天之学迹也，出入有无死生者道也。

天地之心者，生万物之本也。（《观物外篇》）

看上面这些话，“心”字与“中”字互用，似乎先需理清二者有何不同。实则二者同义，不同的只是“心”是名词，指生化之本的所在，而“中”为宾词，指“心”之位之所居，二者可以互用，所以邵子并未严格分判，他一边说“万化万事生乎心”，一边又说“天地之本其起于中乎！”

然而，我们现在要问的是这个“心”或“中”究竟何所指？是指有限的某一处的存在呢，还是指无限的任一处的存在呢？观上面邵子的话，“人居天地之中，心居人之中，日中则盛，月中则盈”似乎是前者；然而观其“乾坤屡变而不离乎中”，又似乎是后者。究竟应该作何理解呢？

对此问题,我们须观看邵子其他的一些话,在《观物外篇》中,他有明确的一处诠释云:

心为太极,人心当如止水则定,定则静,静则明。

与此义相近,他又言“中”云:

寂然不动,反本复静之时也;感而遂通天下之故,阳动于中,间不容发,复之义也。

此“阳动于中”,即是动于“静”之中,动于“太极”之中,动于“心”中。“太极”是形而上的无限的存在,自然“心”也是无限的存在。也正因为如此,邵子以人的性命受之天者由此而得,他说:

资性得之天也,学问得之人也。资性由内出者也,学问由外入者也。

中庸之法自中者天也,自外者人也。

以内外分天人,天者由内出,即由“中”出;人者由外入,即不由“中”出,由此,“心”、“中”之义已很明白。不过,“中”也用作位置的居中,例如:

天之昏晓不生物而日中生物,地之南北不生物而中央生物也。(《观物外篇》)

此与上文“人居天地之中,心居人之中”同指中央位置,对此我们可以解作这是就形而下现象界言,形而上“太极”原是无所不在,表现在形而下的现象界则取“适中”的位置,如人心之居人体之中位。于是,在这里我们了解到形而下现象界之“中”位,实通于形而上无所不在之“太极”义,将天地视为一大体,人有“心”则天地有“心”,人心在人之

“中”则天地心在天地之“中”，此“心”、“中”二义之同。

我们尚未说出“心”、“中”义何所指。何所指？一言以蔽之，乃指向“生”。人心“生”万事，天地心“生”万化，“心”、“中”之义无非存在“生”之一义上。所以如实而言邵子“先天之学心也”之言，并非创见，实为先秦易学之继承，《系辞传》“天地之大德曰生”、“生生之谓易”，《复卦·彖传》“复，其见天地之心乎！”等等，即是邵子先天易之源。这些道理，自然不需在此多作赘言了。

那么，我们来看邵子如何在先天图上诠释他的“心”或“中”，先说圆图。《观物外篇》云：

先天图，环中也，自下而上谓之升，自上而下谓之降，升者生也，降者消也，故阳生于下，阴生于上，是以万物皆反生。阴生阳，阳生阴，阴复生阳，阳复生阴，是以循环而无穷。辰至日为生，日至辰为用，逆为用也。

“自下而上”在图上即自复至夬之三十卦，“自上而下”即自姤至剥之三十卦。二者相生而对，故有“生”有“消”，实则“消”也是“生”，值得注意的则是“万物皆反生”的“反”字。何以谓之“反”？阴为阳反，阳为阴反；上为下反，下为上反；升为降反，降为升反。先天圆图“循环而无穷”，无非一“反”字，由万物之皆生于“反”而言，则“反”之义同于“中”同于“心”。“反”又为“逆”，万物之以“反”“逆”为用，故永远周流而不息，此先天图之所以为“环中”。“环中”原为庄子论是非之言，邵子用之于先天图，十分妥切。

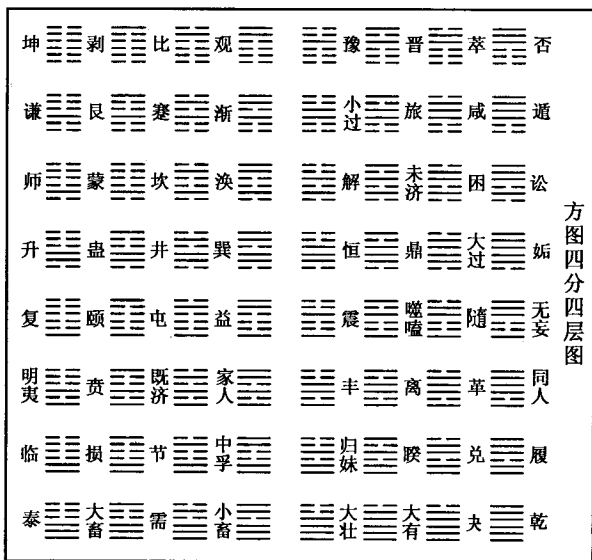
“心”、“中”与“反”或“逆”等字，落于形而下之“用”方有别，如在形而上之“道”则毋须有这等字作分别，因为“道”只是一个“流行”。邵子以此“流行”为“气”，“气”动出“神”，存于“用”，于是一生二，二生三，神用无穷而万化之数变也就无穷了。引邵子之文如下：

气，一而已，主之者乾也。神，亦一而已，乘气而变化，

出入于有无生死之间,无方而不测也。有地然后有二,有二然后有昼夜,二三以变,错综而成,故易以二生,数以十二起,而一非数也,非数而数以之成也。天行不息,未尝有昼夜,人居地上以为昼夜,故以地上之数为人之用也。天之有数,起乾而止震,余入于无者,天辰不见也。地去一而起十二者,地火常潜也。故天以体为基而常隐其基,地以用为本而常藏其用也。天以气为主,体为次;地以体为主,气为次,在天在地者亦如之。

文中有关数的部分,前天地之数的叙述中已说过,此处毋须再说,至于“天以体为基而常隐其基”的“基”,所指即为流行的“气”,而“地以用为本而常藏其用”的“用”,所指乃为“神”。邵子此言“神”,与同时期的周濂溪、张横渠的见解一致(有关先天圆图,因前文已引录,故不再引)。

再说到先天方图。从方图中看“万化生于心”更为了然,今引录《宋元学案·百源学案》中所载之图文如下:



方图中起震巽之一阴一阳然后有坎离艮兑之二阴二阳后成乾坤之三阳
三阴其序皆自内而外内四卦四震四巽相配而近有雷风相薄之象震巽之外十
二卦纵横坎离有水火不相射之象坎离之外二十卦纵横艮兑有山泽通气之象
艮兑之外二十八卦纵横乾坤有天地定位之象四而十二而二十而二十八皆有
隔八相生之妙以交股言则乾坤否泰也兑艮咸损也坎离既未济也震巽恒益也
为四层之四隅
程道大曰邵子谓图皆从中起此皆字兼方圆图而言天地定位圆图之从中
起也雷以动之风以散之方图之从中起也圆图乾坤当南北之中艮居坤之右兑
居乾之左为山泽通气震居坤之左巽居乾之右为雷风相薄坎居正西离居正东
为水火不相射是圆图起南北之中而分于东西也方图震巽当图之中故曰雷以
动之风以散之坎次巽离次震故曰雨以润之日以暄之艮次坎兑次离故曰艮以
止之兑以说之乾次兑坤次艮故曰乾以君之坤以藏之是方图起图之中而达乎
西北东南也故曰皆从中起

此六十四卦之排列图，乃依于阴阳二爻六画之自然顺序，不假人智而成，正因为其自然不假人智，才足以证明“万化生于心”之为宇宙本然之法则。

#### 丁、先天易卦气

“卦气”原指两汉象数易首倡者孟喜的易说，系以卦象配合历时，用以占断天地灾异之变与人事吉凶，其说之详已亡，世传其“十二辟卦”及“六十四卦用事配七十二候图”，作者在《两汉易学史》中曾述其内容大要。今邵子之先天易，其主旨不同于孟氏易，且《皇极经世书》中也不见用“卦气”之名，然而先天易之易图及易数系以宇宙自然之法则为依据，当然必关系到历法之年月日时、气候、节令等，后人也就因此称呼先天易中的这一部分为“卦气”。这原是无可厚非的事，但作者认为前贤后贤，其学说既不同，便不宜于采用同一名称，以免招致认识上的混淆不清，所以本文用“先天易卦气”，明其为邵子易

之说,以别于孟氏易之“卦气”。

邵子先天易卦气不同于孟喜卦气的主要部分,举言之,有以下几大端:

(一) 孟氏卦气以“坎、离、震、兑”为四正卦;邵子先天易则以“乾、坤、坎、离”为四正卦。

(二) 孟氏卦气之冬至中气起于中孚卦;邵子先天易则起于复卦。

(三) 孟喜卦气用“六日七分法”以解决一年气盈五又四分日之一的问题;邵子先天易则将此五又四分日之一的气盈与一年内朔虚之数,并纳入四正卦,故四正卦又名闰卦。

(四) 孟氏卦气是“术”之用,其目的在占断灾异吉凶,故其用限于年、月、日、时之小数;邵子先天易则是依于理,其目的在于说明宇宙万物之变化,故其论多向大于年、月、日、时的“元、会、运、世”上讲。

今述邵子先天易卦气如下:

关于先天易以乾、坤、坎、离为四正卦,其理由可以从两方面说:一是承袭东汉魏伯阳以来的旧说,一是邵子的独见。

先说前者。昔魏伯阳著《参同契》,最重视乾、坤、坎、离,称之为“牝牡四卦”,在该书《乾坤门户章第一》中云:

乾坤者,易之门户,众卦之父母。坎离匡廓,运轂正轴。牝牡四卦,以为橐籥,冒覆阴阳之道;犹工御者,准绳墨,执御轡,正规矩,随轨辙,处中以制外,数在律历纪。

又,《坎离二用章第二》云:

天地设位,而易行乎其中矣。天地者,乾坤之象;设位者,列阴阳配合之位。易谓坎离,坎离者,乾坤二用。

魏氏之意,乾坤二卦乃天地父母,坎离二卦则为万物化生之理,故以

“牝牡四卦”称名之，此自是先秦易学的本义。邵子以乾、坤、坎、离为四正卦，虽是从先天图上讲，当然也少不掉受有魏氏思想的影响，在《观物外篇》先天象数中，他说：

乾坤定上下之位，离坎列左右之门，天地之所阖辟，日月之所出入。是以春夏秋冬，晦朔弦望，昼夜长短，行度盈缩，莫不由乎此矣。

邵子的话与魏氏约略相同，读者一看即知，已不必多说。但这里要特别提出，邵子以乾、坤、坎、离为四正卦，更有他的独特的理由，那就是这四个卦在八卦的卦象中反复不易，他说：

四正者，乾、坤、坎、离也，观其象无反复之变，所以为正也。

天有二正，地有二正，而共用二变以成八卦也。

体者八变，用者六变，是以八卦之象，不易者四，反易者二，以六卦变而成八也。（《观物外篇》）

八卦之象，乾、坤、坎、离四卦正反以观，原象不易，其他四卦则兑反为巽，艮反为震，故在天之四象乾、兑、离、震中，乾与离为正；在地之四象巽、坎、艮、坤中，坤与坎二卦为正。再就此反复易与不易之象看六十四卦，邵子说：

重卦之象，不易者八，反易者二十八，以三十六变而成六十四也。

天有四正，地有四正，而共用二十八变以成六十四卦也。是以小成之卦，正者八，变者二十八，共三十六卦也。

乾、坤、坎、离为三十六卦之祖也；兑、震、巽、艮为二十八卦之祖也。

离肖乾，坎肖坤，中孚肖乾，颐肖离，小过肖坤，大过肖坎，是以乾、坤、坎、离、中孚、颐、大小过不可易也。（《观物外篇》）

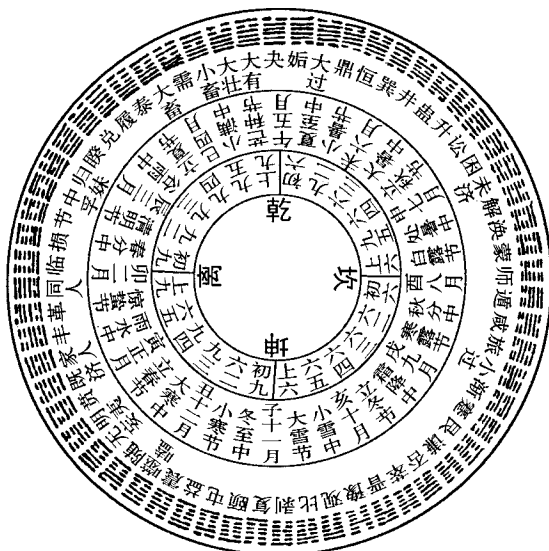
六十四卦中不易之卦有八个：乾、坤、坎、离、中孚、颐、大过与小过。就其象以观，离上下为阳，唯是阳中有阴，故肖乾之体；坎上下为阴，唯是阴中有阳，故肖坤之体。中孚上下二阳，中二阴，故为离之肖乾；小过上下二阴，中二阳，故为坎之肖坤。颐则上下各一阳，中四爻为虚阴，故肖离；大过则上下各一阴，中四爻为实阳，故肖坎。如此观察，可证乾、坤、坎、离四卦仍为不易之正卦。

当然，这种以反复不易作为四正卦的理由，只可以说是着眼于卦象的结构，寻找出乾、坤、坎、离四卦之不同于其他卦象，并不能即以此作为四卦之为“正”的充足理由，但从先天易图上看，不管是圆图或方图，乾、坤、坎、离四卦在许多方面都居于某种特殊地位，却是事实，邵子在《皇极经世书》中提到了很多，读者可自参阅。作者则以为即令不以先天图为依据，乾、坤、坎、离四卦也应该居于“四正”的地位，因为就哲学意义上说，乾与坤是天地父母之卦，而坎与离之阴中阳与阳中阴则代表乾坤之相交，若无乾坤固无由发生宇宙万物，有乾坤而不相交也同样不能发生宇宙万物，所以宇宙万物世界之所以存在，如实说来，主要是两个大因素：一是有乾与坤，一是乾与坤之相交。故以乾、坤、坎、离为四正卦，自是有深远的意义，非孟喜之以坎、离、震、兑为四正卦所能相比（按孟喜的四正卦，乃根据于《说卦传》“帝出乎震”一章，其思想来源系来自五行相生之说，见作者《两汉易学史》孟喜易一章）。

乾、坤、坎、离四正卦分居于上下左右之位，统领其余的六十卦。依照圆图次序，离卦在图之左下方，统领阳长之十五卦：复、颐、屯、益、震、噬嗑、随、无妄、明夷、贲、既济、家人、丰、革、同人；乾卦在图之左上方，统领阳长至极的十五卦：临、损、节、中孚、归妹、睽、兑、履、



泰、大畜、需、小畜、大壮、大有、夬；坎卦在图之右上方，统领阴消的十五卦：姤、大过、鼎、恒、巽、井、蛊、升、讼、困、未济、解、涣、蒙、师；坤卦在图之右下方，统领阴消至极的十五卦：遁、咸、旅、小过、渐、蹇、艮、谦、否、萃、晋、豫、观、比、剥。而此四卦之二十四爻，则分主一年之二十四气：离卦一变旅应冬至，二变大有应小寒，三变噬嗑应大寒，四变贲应立春，五变同人应雨水，六变丰应惊蛰；其他乾、坎、坤各六变，与全年二十四气相应，也就是说，四正卦每卦统六气。为以四正卦每卦六变之卦与所统之十五卦相应，则每变卦统两卦半，为离卦一变之旅，统复、颐及屯之下卦；二变之大有，统屯之上卦及益、震二卦；三变之噬嗑，统噬嗑、随及无妄之下卦；四变之贲，统无妄之上卦及明夷、贲二卦；五变之同人，统既济、家人及丰之下卦；六变之丰，统丰之上卦及革、同人二卦；如此类推其他乾、坎、坤三卦，则周圆图六十卦，分别与二十四气相应。《宋元学案·百源学案》之卦气图前文已引录，今为了便于参考再引录如下：



以上为四正卦二十四爻与一年之二十四气及其他六十卦相配合的情形，然后以此结构再与“元、会、运、世”的数系统相结合。一元统十二会，即四正卦每卦统三会，四正卦之二十四爻每两爻统一

会,也就是二十四气之每二气五卦为一会。自复卦起于冬至子之半,复、颐、屯、益、震为子会,气应冬至、小寒,此时之宇宙,混沌始开,相当于夜半之后,阴极阳始生,轻清之元气方自重阴之中上腾,日月星辰之象初显,是为“天开于子”。继而相对于轻清天气之升腾,重阳之气下凝聚为地,水火土石四象渐具,于卦为噬嗑、随、无妄、明夷、贲,丑会来临,气应大寒、立春,是为“地辟于丑”。天地既立,遂而相交变化,人物发生,此时犹如夜之将尽,明之始旦,冬去之人于春来,走飞草木之四象现,由动植鸟兽进而至于人文活动兴起,寅会开启,于卦为既济、家人、丰、革、同人,气应雨水、惊蛰,是为“人生于寅”。由此发展下去,卯会为临、损、节、中孚、归妹,气应春分、清明,辰会为睽、兑、履、泰、大畜,气应谷雨、立夏,巳会为需、小畜、大壮、大有、夬,气应小满、芒种,午会为姤、大过、鼎、恒、巽,气应夏至、小暑,巳午二会之交为人文盛极而转衰的关键。未会为井、蛊、升、讼、困,气应大暑、立秋,申会为未济、解、涣、蒙、师,气应处暑、白露,酉会为遁、咸、旅、小过、渐,气应秋分、寒露,戌会为蹇、艮、谦、否、萃,气应霜降、立冬,亥会为晋、豫、观、比、剥,气应小雪、大雪,自戌入亥归于天地闭塞而成混沌。以上总十二会,由复至剥,历阴阳消长,万物出有入无之一大周流,称为“一元”。故知“元”之含义,实即一往一复或一消一长之圆道,宇宙间或大或小,圆道无数,故“元”之数也无穷之多,卦气之配合一年气候,也不过是因为人生活于此自然气候之中,习惯于如此认知罢了。

写到这里,却是牵涉到一个问题,那便是《说卦传》“天地定位”一节中的话:“数往者顺,知来者逆,是故易,逆数也。”历来易学家对此话的解说不一,也多含糊不明,邵子根据他的先天图合天道运行之方,倒是提出了比较清楚明确的解说,他说:

天地定位一节,明伏羲八卦也。八卦者,明交相错而成六十四卦也。数往者顺,若顺天而行,是左旋也,皆已生之卦也,故曰数往也。知来者逆,若逆天而行,是右行也,皆未生之卦也,故曰知来也。夫易之数,由逆而成矣。此一节直

解图意,若逆知四时之谓也。(《观物外篇》)

首先应知“顺天而行”与“逆天而行”之卦序:顺天而行谓顺天道运行之轨,即依于“春→夏→秋→冬”之方向;逆天而行谓逆天道运行之轨,即“夏→春→冬→秋”之方向。从先天八卦图上说:由震之一阳生,次离、兑之二阳,次乾之三阳,次巽之一阴生,次坎、艮之二阴,次坤之三阴,是为顺行;而由乾之三阳,次兑、离之二阳,次震之一阳,次坤之三阴,次艮、坎之二阴,次巽之一阴,是谓逆行。此“顺行”与“逆行”之区别,邵子曾有另一节文字特别指明,云:

阳在阴中阳逆行,阴在阳中阴逆行。阳在阳中,阴在阴中,则皆顺行。此真至之理,按图可以见之矣。(同上)

“顺行”指“阳在阳中,阴在阴中”,即由震至乾,交由巽至坤;“逆行”指“阳在阴中,阴在阳中”,即由巽至坤,交由震至乾。此“顺”“逆”之方向甚为明白,六十四卦图则与此相同,起复,历临、泰、大壮、夬至乾,交姤,历遁、否、观、剥至坤,为顺行;始剥,历观、否、遁至姤,交乾,历夬、大壮、泰、临至复,交坤,为逆行。以气候言,自复卦之冬至起,而春分,而夏至,而秋分,而又冬至,为顺行;自冬至而秋分,而夏至,而春分,而又冬至,则为逆行。易经哲学是以顺行之理告人,而使人逆知来者,故言:“易,逆数也。”邵子此说,主要是据天道运行作解,与其卦气相关,故于此提出。至于“已生之卦”与“未生之卦”,视先天八卦及六十四卦次序图可知其意,读者可自参会。

然后,说到置闰的问题。乾、坤、坎、离四正卦又称闰卦,以其二十四爻分受每岁之闰差。按我国历法,很早便测定每岁日数为三百六十五日又四分日之一(稍不足,而以四分日之一计算),此为岁实数。而古人计年,则以三百六十日之整数计,所余之五又四分日之一称为气盈,意即二十四气之盈余。月行一周与日合朔为约二十九日半,古人以三十日计,则每年十二个月不足约为六日,称为朔虚。积气盈与朔虚,则年余约十二日,是以置闰以解决此每年之差余,此即

邵子所说的：

日以迟为进，月以疾为退，日月一会而加半日减半日，是以为闰余也。日一大运而进六日，月一大运而退六日，是以为闰差也。一岁之闰，六阴六阳，三年三十六日，故三年一闰，五年六十日，故五年再闰。

而事实上，一闰再闰之后，仍有小数之余，故三年一闰，五年再闰，八年三闰，十年四闰，十三年五闰，十六年六闰，十九年七闰，是为一章。仍不精确，故四章为蓍，二十蓍为纪，三纪为元，此为历法计算之学，今且不论。对于每年五日又四分日之一的气盈数，昔在汉易中，是一大问题：其一，孟喜是以除坎、离、震、兑四正卦外，其余六十卦分配，即所谓的“六日七分法”解决此一问题；其二，焦延寿是以坎、离、震、兑四正卦各分气盈中的一日，余则未见着落；其三，京房的分配方法，又异于孟、焦，请参阅作者《两汉易学史》，此不赘。今邵子不同于孟、焦、京者，是其学非以占验灾异为主旨，故不必斤斤计较于必分配此五又四分日之一的差数，将此差数归于乾、坤、坎、离四正卦二十四爻即可；而孟、焦、京之易学以其为占验灾异故，必决定日期以便应用，遂不得不斤斤计较于详细分配，由此也可以看到学术旨趣的不同对学术思想轻重疏密的影响。

## 第四章 朱熹及蔡门诸子的易学

### 第一节 朱熹的易学

#### (一) 事 略

朱熹字元晦，一字仲晦，号晦庵，又号晦翁。父松，韦斋先生，原籍徽州婺源，以仕宦而生熹于福建尤溪。松尝与李侗（延平）同师事罗从彦（豫章），罗则为二程得意门生杨时（龟山）的弟子。松又与当时名儒学家胡宪（籍溪）、刘勉之（白水）、刘子翥（屏山）为友，故于临终时遗命朱熹从三人受学。刘、胡等均致力于伊洛程门之学，朱熹后来复正式拜师于李侗。所以从学统上说，无疑朱熹一开始便接受了程门学术的陶冶。

朱熹的一生，十足表现出是一个儒学者的一生，宋儒自北宋周、张、二程诸人起，便志于“做圣人”，然而朱熹表现得似乎最为切实，这当然与他的训注四书有关，他把四书拿来一字一句地考究揣摩，寻思当初孔孟的榜样，于是也就不自觉地学孔孟学得更像。他终生以服膺儒学、教化生徒为主要从事，在“学而优”之后，也曾仕宦，仕宦的时间虽不多，却能仕而勤政爱民，仕而敢抗斥权奸。仕途不得志之后，他也遭遇到无情的迫害打击，也能固穷不易其节，隐忍以安于道。他终其生与门生弟子在一起，孜孜矻矻，奋勉不懈，说他是孔孟真精神的继承者，不为过言。

朱熹的志于儒学,可以从他喜爱修建书院一事上看起来,他先后建立了寒泉精舍、武夷精舍、竹林精舍,又重建了白鹿洞书院与岳麓书院,“精舍”与“书院”名异而实同,都是他随着行迹所至而设立的研究学术与教学的场所。他留给后人的许多事迹,也大多离不开这些精舍与书院。例如他和吕祖谦(东莱)合辑的《退思录》一书,便成于寒泉精舍;竹林精舍之时弟子最盛,大部分语录出于此时;武夷精舍建立后,在当时俨然被视为南宋学术的重心,张栻(南轩)便有“当今学在武夷”的话;而白鹿洞书院的学规更垂为后来数百年间中国学界的教学典范,至今为教育界所重视。我们如果对这些精舍与书院有了清楚的认识,对朱熹一生的学术事业也就了解过半了。

在思想方面,由于时化的关系,朱熹与北宋周、张、二程诸理学家相较有其不同之处。昔周、张、二程等虽立说各异,却有一个共通的思想基础,那便是易学,周濂溪基于易而作《太极图说》,张载基于易而作《正蒙》,二程则设教授易,有《易传》之作(小程子)。基本上,他们几个人都是肯定易的哲学思想的,在易学启发下会通《论》、《孟》、《大学》、《中庸》而成理学。朱熹则不然,他基本上不认为《易》是一本思想的书,而认为是卜筮之书,至孔子,为了说明吉凶所以然之义,才“逐爻解之”,《易》才成为有思想的书。所以对于朱熹而言,易之有思想,也只是说明卜筮吉凶之义,并非动机上出于思求宇宙自然及人生之道的哲学思想。由于此一立基点的不同,所以朱熹所表现出来的学术事业,便使人觉得和上述几位北宋理学大师有了差别。北宋几位理学大师的学术中有易学思想的活水流动,朱熹则纯是儒学。朱熹治学,一方面继承了程门已成的理论,而在《大学》、《中庸》的思想中下深切思辨的工夫;一方面得力于四书,精思其文句而探其义涵,由是而成其思想。所以北宋的诸理学大师是理学家,也不背其为易学家,而朱熹则是儒学家或理学家,难言其为易学家。或者我们可以这样说:北宋诸子视易学为思想的大范畴,儒学在其中开展;朱熹则视儒学为思想大范畴,易学是儒学的一隅。

然而,朱熹站在他的观点上,像注解四书一样,秉其训注之笔,也推出了《周易本义》之书。就学术之为天下人所共之场地而言,朱熹

的易学自也成为一家之说,但如果就《易》原为哲学思想之书来看,他的易学实乏深义,因为他的基本信念是《易》本为卜筮而设。可是说来有趣,朱熹由于训注四书之精湛,在后世被定为开科取士的范本,朱熹在后世的学术界成了大名,连带他的易注也被人奉为正见而接受。至于现在虽然大多数人已经意会到易学卦爻象的一套学问应该是原本起于哲学思想,却仍有不少学界人士执守朱熹“《易》为卜筮之书”之说。但就本书之为易学史而言,某一家学说提出之为是或非是另一回事,百川竞逐,只要是一家之言,都应该有其“史的地位”,朱熹的易学思想自应有其一席之地,而其门下蔡元定父子,致力于易学研究之功甚多,朱子与蔡氏父子私谊笃厚,故合为一章论述。

## (二) 易 说

朱熹的易学著作有两种:《周易本义》与《易学启蒙》。

《周易本义》是依经传之文训注,但《四库全书》中所刊此书版本有两种:一为乾隆四十六年十二月之校本;一为同年十一月之校本。前者在注文之前有九图,无原序而有九江吴华之序,无八卦及六十四卦等歌,书后并附有“原本《周易本义》卷末上下”二篇:上篇为《周易》五赞(原象、述旨、明筮、稽类、警学),下篇为筮仪,题名为“朱熹撰”。后者在注文之前有原序,有九图,有八卦及六十四卦等歌,筮仪一篇也列于前页,而书后无“卷末之篇”,题名则为“朱子撰”。二书注文全同,只是安排不同,前者采用经传分离形式,后者则为经传混合,今日书市所流行的是后者十一月之校本。

《易学启蒙》共为四篇:第一篇本图书言河图与洛书;第二篇原卦画采录邵子之伏羲氏先天易图及文王后天易图,并浅作说明;第三篇明蓍策言筮占变化;第四篇考变占,乃言变占之法则,并附有三十二个卦爻变动之图。据《宋史·蔡元定传》此书为朱熹属蔡氏起稿,此言大约可信,因为蔡元定性好易象与数,对邵子先天易学尤下过大工夫研究,而在朱子语录中也多次看到有关朱、蔡二人共同讨论易学问题的话,所以这本书可视为是二人合作的书。但在本章论述朱、蔡思想时,此书将不论及,因为关于河图、洛书与邵子易学部分,本书都

有专章论述,至于筮占方面,作者在《先秦易学史》一书中也曾详细讨论过了。此书称名为“启蒙”,实不妥当,河图、洛书、先后天易图、筮占之道等,若探究其理,乃极深研之学,其中之疑难玄惑问题,绝非略作述说可明,尤非“启蒙”二字所能承当。作者认为此书作如此之提法,多少表示了朱子对易学的不够深识。

但我不得不再作说明的便是朱子的易学思想虽然称不上是经由渊求深索得来的远识卓见,却很明显地表现了他的观点不同于其他易家。此所依据的一方面是他的《周易本义》之书,一方面是语录中他和弟子们的答问,我把他的易说分作三项叙述,最后加上一节讨论,写如下。

#### 甲、《易》为卜筮之书

朱子对易学最重要也是最基本的观点,便是他一再重复提到的“《易》为卜筮之书”。

本来,“《易》为卜筮之书”一语,早出于史家笔下,昔在秦火劫后,《汉书·儒林传》便记述“《易》为卜筮之书,独不禁”。但朱子所言“《易》为卜筮之书”,其含意与班史稍有不同。秦火中,“《易》为卜筮之书,独不禁”乃指当时《易》之经文作卜筮之用,并非指《易经》源起于卜筮而非哲学思想,不然,班固何故在《艺文志》中又写道:“五者(指《乐》、《诗》、《礼》、《书》、《春秋》五艺,即五经)盖五常之道,相须而备,而《易》为之原。”而朱子之言“《易》为卜筮之书”,则是站在学术立场,断言易学源起于卜筮,本无哲学思想的性质,其有哲学思想乃是后来附加上去的,加的人当然是孔子。关于这方面的言语,语录中非常多,以下且摘引其部分:

《易》本为卜筮而作,古人淳质,初无文义,故卦爻以开物成务。

上古民淳,未有如今士人识理义晓崎,蠢然而已,事事都晓不得。圣人因做《易》教他占,吉则为,凶则否,所谓通天下之志,定天下之业,断天下之疑者,即此也。



八卦之画，本为占筮，方伏羲画卦时，止有奇偶之画，何尝有许多话说？文王重卦作繇辞，周公作爻辞，亦只是为占筮设，到孔子方始说从义理去。

《易》只是个卜筮之书，孔子却就上依傍说此道理教人。虽孔子也只得随他那物事说，不敢别生说。

盖《易》只是个卜筮书，藏于大史太卜以占吉凶，亦未有许多话说。及孔子，始取而教，绎为十翼：《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《杂卦》之类，方说出道理来。

上古之时，民心昧然不知吉凶之所在，故圣人作《易》教之卜筮，使吉则行之，凶则避之，此是开物成务之道。故《系辞》云：以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑，正谓此也。初但有占而无文，往往如今之杯珓相似耳。但如今人因《火珠林》起课者，但用其爻而不用其辞，则知古者之占，往往不待解而后有吉凶。至文王周公才作彖爻之辞，使人得此爻者，便观此爻之吉凶。至孔子，又恐人不知其所以然，故又复逐爻解之，谓此爻所以吉者，谓以中正也；此爻所以凶者，谓不当位也，明明言之，使人易晓耳。至如《文言》之类，却是就上面发明道理，非是圣人作《易》，专为说道理以教人也。

由上面这些话，可以清楚地看出朱子之意，他认为伏羲氏画八卦从根源起便只是卜筮之用，“阳为吉，阴为凶”，奇偶之画如“杯珓”相似。“杯珓”或写作“杯筊”，是至今民间庙宇中尚沿用的求神问卜的工具，以竹木制成，弯如新月状，分作两片，合而为一，问占时举而掷之于地，视两片之俯仰以示吉凶。朱子认为易学大源的奇“一”偶“--”二象“初无文义”，只是如杯珓般示吉凶之用。至文王、周公作卦爻辞，也只是为卜筮设。到了孔子，才“依傍”于卦爻象及卦爻辞说

出道理以教人，易学的哲学思想实起于孔子的“依傍”筮占而说理。

朱子的这种思想，一口否定了卦爻辞经文的哲学价值，我们固然不能断然地说是错见，但证诸孔子之言，证诸古籍中对《易经》评价之高，证诸中国历代学术知识界对《易经》的推崇，总觉得过于主观轻率。朱子的门生弟子也有对其师的见解持异见的，例如语录中有一则很有趣的师生间的问答：

问：伏羲画卦，恐未是教人卜筮？曰：这都不可知，但他不教人卜筮，画作甚？（《语类》卷六十五）

这真是难以使人相信的妙答，由此可见朱子对伏羲氏画卦这件事根本不向着哲学思想一途上去着想，也由此证明了朱子对他自己的主观判断到了如何坚信不移的程度。由此坚信“《易》为卜筮之书”出发，遂而产生了他的《周易本义》的训注，把古人传统上认为是哲学思想的卦爻辞义都予以抹杀，而归于“只是为占筮设”。下面且举他对乾、坤二卦卦辞的训注来看：

经文：

䷀ 乾 元亨利贞。

朱注：元亨利贞，文王所系之辞，以断一卦之吉凶，所谓彖辞者也。元，大也；亨，通也；利，宜也；贞，正而固也。文王以为乾道大通而至正，故于筮得此卦而六爻皆不变者，言其占当得大通，而必利在正固，然后可以保其终也。此圣人所以作《易》教人卜筮，而可以开物成务之精意。

语录中，他也多次提到“元亨利贞”的解释，如《语类》卷一答弟子问“元亨利贞”云：

若论文王易，本是作大亨、利贞，只作两字说，孔子见此四字好，便挑开说了。

又如：

如乾元亨利贞，坤元亨利牝马之贞，与后面元亨利贞只一般。元亨，谓大亨也；利贞，谓利于正也。占得此卦者，则大亨而利于正耳。至孔子，乃将乾坤分作四德说，此亦自是孔意思。

传统对“元亨利贞”字各一义的解释，朱子认为是自孔子始，而文王只是作“元亨，利贞”读，作“大通而利于正”解。站在“《易》为卜筮之书”的立场，将“元亨利贞”作如此解注，朱子自以为是说得通的，但这样一来，却是把一部传承数千年被视为哲学思想的《易经》经文，真的变成“亦未有许多话说”“只是为占筮设”了。现在再来看坤卦的注文：

经文：

䷁坤 元亨利牝马之贞，君子有攸往。先迷后得主利，西南得朋，东北丧朋，安贞吉。

朱注：此卦三画皆偶，故名坤而象地。重之又得坤焉，则是阴之纯、顺之至，故其名与象皆不易也。牝马，顺而健行者。阳先阴后，阳主义，阴主利。西南，阴方；东北，阳方。安，顺之为也；贞，健之守也。遇此卦者，其占为大亨而利以顺健为正，如有所往，则先迷后得而主于利。往西南则得朋，往东北则丧朋，大抵能安于正则吉也。

注文同样是一味向卜筮归趋，完全不近哲思。“先迷后得主利”几个字，如依孔子的《彖传》“先迷失道，后顺得常”，则应该断句为“先迷，后得主，利”。“得常”即“得主”，今朱熹为了符合“《易》为卜筮之书”，将“主利”断为一词，而解作“则先迷后得而主于利”，弃孔子的《彖传》之言于不顾，且翻遍全经六十四卦之“利”字之用，也没有第二处“主利”之言，“主利”完全落入了社会上术家算命的用语。然后

再来看他注乾卦九二、九五两爻之文，这两爻辞中同有“利见大人”之句，我们来看，其注如下：

乾九二：见龙在田，利见大人。

朱注：九二刚健中正，出潜离隐泽及于物，物所利见，故其象为见龙在田，其占为利见大人。九二虽未得位，而大人之德已普，常人不足以当之，故值此爻之变者，但为利见此人而已，盖亦谓在下之大人也。此以爻与占者相为主宾，自为一例，若有见龙之德，则为利见九五在上之大人矣。

又九五：飞龙在天，利见大人。

朱注：刚健中正，以居尊位，如以圣人之德居圣人之位，固其象如此。而占法与九二同，特所利见者在上之大人尔，若有其位，则为利见九二在下之大人也。

乾卦九二、九五之“利见大人”，正是古圣人勉励初入社会之士、君子与在上位治天下之君主应各识己位之重要，在思想上有不容忽视的价值，而朱子竟只是向占法上讲，不着思想之边际。再来看乾、坤二卦用九、用六注：

乾用九：见群龙无首，吉。

朱注：言凡筮得阳爻者，皆用九而不用七，盖诸卦百九十二阳爻之通例也。以此卦纯阳而居首，故于此发之，而圣人因系之辞，使遇此卦而六爻皆变者，即此占之。盖六阳皆变、刚而能柔，吉之道也，故为群龙无首之象，而其占为如是则吉也。《春秋传》曰：乾之坤，曰见群龙无首吉。盖即纯坤卦辞牝马之贞，先迷后得，东北丧朋之意。

坤用六：利永贞。

朱注：言凡筮得阴爻者，皆用六而不用八，亦通例也。

以此卦纯阴而居首，故发之。遇此卦而六爻俱变者，其占如此辞。盖阴柔而不能固守，变而为阳，则能永贞矣。故戒占者以利永贞即乾之利贞也。自坤而变，故不足于元亨云。

上面仅摘引朱注乾、坤二卦之部分经文，六十四卦注文俱在，读者可自参阅。实际上，不仅《周易本义》注文如此，我读《朱子语类》，发现他和弟子们的问答中，引《易传》的话也是尽量避开一些含有哲学思想的话不讲或是将一些有哲学思想的话讲作占筮的话，例如：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

这一段有名的言八卦起于哲思的话，却罕见朱子提及。其他如：

圣人立象以尽意。

是故易者象也；象也者，像也。

圣人以有见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。

等等说明易象在于表达哲思的话，《朱子语类》中或未见到及，或偶见道及一次，却将“象”视作吉凶之象解释。

总之，朱子对《易经》“为卜筮之书”的看法，其坚信的情形使人感到意外，古代易学家如汉象数易家，十九精于筮占，但并不否认《易经》之哲思，朱子则全然不承认其有哲学思想，令人不能不疑心于朱子本人实为欠缺哲理思考之人。然而朱熹竟以此为《周易》之“本义”，书行八百余年，被社会一般知识分子奉若与其《四书集注》等值齐观，亦足怪已！

#### 乙、理学的易学

朱熹易学的另一特色，是将易学纳入他的“理气”的思想结构中，

以他的理气说论易,而非以易本身的思想论易,我且名之为“理学的易学”。实际上,这是想当然的事,因为他既然不承认易有其自己独立的哲学思想,孔子当初既曾“依傍”代表吉凶的阴阳符号也被其向人生德目上讲了,他当然也可以将太极、阴阳等名称向他的理气思想中讲。这样一来,便使人觉得看朱子易注不是在看易学本身的思想,而是取道于了解他的理气论。

但是就这一方面尚不能直截了当地说,首先我们必须先要认识一下朱熹理气论的大概。朱子对“理气”的话说得最多,《语类》中举不胜举,我这里且转引《性理大全》卷二十六《理气一·总论》中的话:

朱子曰:天地之间,有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人物之生,必禀此理,然后有性,必禀此气,然后有形。

这是说理与气,一为形而上,一为形而下,理出性而气出形。又:

理气本无先后之可言,然必欲推其所从来,则须说先有是理。然理又非别为一物,即存在是气之中,无是气则是理亦无挂搭处。气则为金、木、水、火,理则为仁、义、礼、智。

天下未有无理之气,亦未有无气之理。

又《语类》:

或问先有理后有气之说。曰:不消如此说,而今知得他合下是先有理后有气邪?后有理先有气邪?皆不得而推究。然以意度之,则凝此气是依傍这理行,及此气之聚,则理在焉。盖气则能凝结造作,理却无情意、无计较、无造作,只此气凝聚处,理便在其中。

这是说理与气的关系，气由理而凝，理由气而显，二者究其本难言孰先孰后。

上面的几段话，我们只是借以知道朱子理气论的大概，那么现在我们看朱子如何把易学牵入他的理气论中，下面引他的话来看：

曰：太极只是天地万物之理，在天地言则天地中有太极，在万物言则万物之中各有太极，未有天地之先，毕竟是先有此理，动而生阳亦只是此理，静而生阴亦只是此理。

问：太极解何以先动而后静？先用而后体？先感而后寂？曰：在阴阳言则用在阳而体在阴，然动静无端，阴阳无始，不可分先后。今只就此处言之，毕竟动前又是静，用前又是体，感前又是寂，阳前又是阴；而寂前又是感，静前又是动，将何者为先后？不可只道今日动便为始，而昨日静便不说也。如鼻息，言呼吸则辞顺，不可道吸呼，毕竟呼前又是吸，吸前又是呼。（《性理大全》卷二十六《理气一·太极》）

朱子曰：惟心无对，心者气之精爽，心之理是太极，心之动静是阴阳。赵致道谓心为太极，林正卿谓心具太极，致道举以为问，曰：这般处极细难说，看来心有动静，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神。叶贺问：其体则谓之易，体是如何？曰：体不是体用之体，恰似说体质之体，犹云其质则谓之易，理即是性，这般所在当活看。（《性理大全》卷三十二《性理四》）

阴阳是气，五行是质，有是质，所以做得物事出来。五行虽是质，他又有五行之气做这物事方得。然却是阴阳之气截取这五个，不是阴阳外别有五行，如十干甲乙，甲便是阳，乙便是阴。（《语类·理气上》）

在这里,我们看到朱子是将易学的太极、阴阳、动静合入于他的理气论中,太极是理,是动而生阳与静而生阴之理,而动生之阳与静生之阴是气,气之中又有五行之质与气。关于这些,我们当然没有理由不赞成朱子之说,因为他是牵引易学来填充他的理气论,而不是用易学思想来讲易学,易学中的这些“太极”、“阴阳”、“动静”都成了理气论中的要角,再也看不到先秦易学中乾之“资始”、坤之“资生”、“易简”之义、“变易”之道与夫易道周流、对待之象状,因为朱子是挟易学以讲理气。

正由于朱子的这一用心,自然也就影响到他的易注,有些地方的注解遂不得不违反传统。例如“元亨利贞”的“元”,自汉代孔安国、董仲舒、马融、郑玄以来都训为“始”,乃“生之始”之义,这一义乃承孔子《彖传》而来,且孔子作《春秋》以鲁隐公“元”年开篇,也是“始”义,这是“元”的第一要义,与“道”之为流行义相合,“道”为流行故有“始”。然而朱子训注“元”,则以“大”为第一义,“元亨”即“大亨”,前文已引录过他注解乾坤二卦卦辞之文,其他卦辞中有“元”、“元亨”的如:屯、比、大有、随、临、无妄、损、升、革、鼎等都作“大”解。蛊卦的卦辞为:

蛊,元亨,利涉大川,先甲三日,后甲三日。

此卦辞中“元”之义为“始”,实在太明显了,但朱子仍然要作“大”解,竟言“治蛊至于元亨,则乱而复治之象”。今问:朱子何故要作如此的改变呢?正是因为他以“太极为理”。在易学思想中,“太极”为两仪、四象、八卦动生之所自,为“生”之“始”。但在朱子,“理”是永恒普遍的形而上的存在,故训为“大”。朱子的训注,对他的理气论自有道理,但对易学而言,却失去了“动生之所自”的含义,而纯然成了“形而上的存在”之义。

再如《系辞传》“乾知大始,坤作成物”句,朱子的解释有两个:一为《周易本义》注:



知，犹主也，乾主始物。

一见于《朱子语类》卷七十四：

乾知大始，坤作成物。知者管也，乾管却大始。大始即物生之始，乾始物而坤成之也。

或问乾知大始……曰：此知字训管字，不当解作知见之知，大始是万物资始，乾以易，故管之。

不论是训“主”或“管”，都意味着在乾背后有一个“理”，而“理”乏“动”义，故训“主”训“管”。然就易学思想上论，《易传》之“乾知大始，坤作成物”，何谓乾？乃即其“知大始”而为乾；何谓坤？乃即其“作成物”而为坤，并非在“知”与“作成”以外另有一乾坤之“理”。朱子如是训注，也是受了他已定型的理气论的影响。

再如朱子对“数”的看法。“数”在秦汉而后，已逐渐进升到形而上思想中，易学家们着眼于它的理路、秩序之性。邵雍的言“数”，便持此立场，故他说：

象起于形，数起于质，名起于言，意起于用，天下之数出于理。

此中“数起于质”的“质”，是指形而上的发之于“道”的本质，应是朱子的“理”，故又说“天下之数出于理”。但朱子却不作如此思考，因为在他的思想中贴近“理”的是“气”，“数”的思想地位则在“气”之下。《语类》卷六十五“数”一节载：

问理与数。曰：有是理，便有是气；有是气，便有是数。盖数乃是分界限处。

“数是分界限处”是就物多上来看“数”，已落入形而下的观察，此与

邵子哲思中的“数”已是不同的两个观点。然后又如何解释邵子“数起于质”呢？他同时也降低了“质”的哲学义，而说“阴阳是气，五行是质”（见前文所引），把“质”也作为形而下的物质材料讲。这种改前人文义以适合自己主观思想的做法，我们当然可以解释为他已有成熟的“理气”论在胸，故如此，但是多少也给人一点感觉，就是他的形而上思考不逮邵子，才有如此降低品质的思想。

“理气”之论是朱子的形而上思想，但由易学以观，他的形而上思想实在很贫乏，幸而有易学的太极、阴阳、动静、数等填充其说，不然，其理与气之论实在没有许多话说了。

### 丙、卦变

易学中对“卦变”的解释有二义：一是广义的，凡涉及一卦中爻位上下及阴阳爻之变、互体卦之变及相反相错之变，均可称为卦变；一是狭义的，仅指一卦中爻位上下移动之变而言。通常言“卦变”，乃指后者。然而仍有应用目的之不同，例如西汉京房的“八宫”，是卦变的一种，其目的一方面在于为六十四卦设计一个新颖的排列方式，一方面在于占验吉凶灾异之用。又如东汉虞翻的卦变（史称虞氏卦变），除了也是为六十四卦设计出另一个排列方式外，其目的在于解经。北宋邵子的先天易图也算是卦变的一种，其目的却在于借以阐述天地自然之道的运行消长。今朱子的卦变，乃属于解经之用，谈朱子的易说，他的卦变倒算得上是花了心思的制作，虽然其适用于解经的范围甚为狭窄（仅用于解说部分卦《彖传》中之部分文句）。兹引述他的卦变图，此图即排列在《周易本义》书之前页，如下：

卦变图 《彖传》或以卦变为说，今作此图以明之，盖易中之一义，非画卦作易之本指也。

凡一阴一阳之卦各六。皆自复姤而来。 五阴五阳 卦同图异

䷖ 剥	䷇ 比	䷏ 豫	䷏ 谦	䷆ 师	䷗ 复
䷪ 夬	䷍ 大有	䷋ 小畜	䷉ 履	䷌ 同人	䷫ 姤

凡二阴二阳之卦各十有五。皆自临遁而来。 四阴四阳 卦同图异

䷗ 颐	䷂ 屯	䷲ 震	䷣ 明夷	䷒ 临
䷃ 蒙	䷜ 坎	䷧ 解	䷭ 升	
䷋ 艮	䷦ 蹇	䷽ 小过		
䷢ 晋	䷌ 萃			
䷓ 观				
䷛ 大过	䷱ 鼎	䷥ 巽	䷅ 讼	䷗ 遁
䷰ 革	䷝ 离	䷤ 家人	䷘ 无妄	
䷌ 兑	䷥ 睽	䷵ 中孚		
䷄ 需	䷍ 大畜			
䷡ 大壮				

凡三阴三阳之卦各二十。皆自泰否而来。

䷨ 损	䷻ 节	䷵ 归妹	䷊ 泰
䷩ 贲	䷾ 既济	䷶ 丰	
䷔ 噬嗑	䷐ 随		
䷩ 益			
䷥ 蛊	䷯ 井	䷟ 恒	
䷿ 未济	䷮ 困		
䷺ 涣			
䷷ 旅	䷞ 咸		
䷴ 渐			
䷋ 否			
䷞ 咸	䷷ 旅	䷴ 渐	䷋ 否
䷮ 困	䷿ 未济	䷺ 涣	
䷯ 井	䷥ 蛊		
䷟ 恒			
䷐ 随	䷔ 噬嗑	䷩ 益	
䷾ 既济	䷩ 贲		
䷶ 丰			
䷻ 节	䷨ 损		
䷵ 归妹			

䷊ 泰

凡四阴四阳之卦各十有五。皆自大壮观而来。 二阴二阳图已见前

䷌ 大畜    ䷄ 需    ䷡ 大壮

䷋ 睽    ䷥ 兑

䷆ 中孚

䷝ 离    ䷰ 革

䷤ 家人

䷚ 无妄

䷱ 鼎    ䷛ 大过

䷥ 巽

䷅ 讼

䷐ 遁

䷌ 萃    ䷢ 晋    ䷓ 观

䷆ 蹇    ䷏ 艮

䷽ 小过

䷜ 坎    ䷃ 蒙

䷧ 解

䷭ 升

䷂ 屯    ䷔ 颐

䷲ 震

䷣ 明夷

䷒ 临

凡五阴五阳之卦各六。皆自夬剥而来。 一阴一阳图已见前

䷍ 大有    ䷪ 夬

䷈ 小畜

䷉ 履

䷌ 同人

䷫ 姤

䷇ 比    ䷖ 剥

䷏ 豫

䷎ 谦

䷆ 师

䷗ 复

上面朱子的卦变图，旨在解说某些卦《彖传》中刚柔变动的文句，这些文句自汉代以来便为易学家所注意，然后思所以解说之道，虞翻的卦变主要就是由此而作。朱熹相信当初孔子作《彖传》之文，自然合乎卦变的发展，所以他步虞翻之后，作此卦变图，以卦中阴阳爻位之上下变动说明“某卦从某卦来”。我们先听一听他在《语类》中的话：

伊川不取卦变之说，至“柔来而文刚”、“刚自外来而为主于内”诸处，皆牵强说了。王辅嗣卦变又变得不自然，某之说却觉得有自然气象，只是换了一爻，非是圣人合下作卦如此，自是卦成了，自然有此象。

《汉上易》卦变，以变到三爻为止，于卦辞多有不通之处。某更推尽去，方通。如无妄“刚自外来而为主于内”，只是初刚自讼二移下来；晋“柔进而上行”，只是五柔自观四挨上去。此等类，按《汉上》卦变则通不得。

由此可见他对自己的卦变很自负。他把他的卦变所能解说的卦，编成一首“上下经卦变歌”，共十八个卦。下面我且一方面引他的歌词之文，一方面表明他所解释的文句，并引他在本义中对该句的注文，互相对照，真正算得上是朱熹的易学制作的，这些才是。我们来看：

讼自遁变泰归妹（歌词，以下依次引录）

释《䷅ 讼·彖传》“刚来而得中”句。

朱注：于卦变自遁而来，为刚来居二，而当下卦之中。

释䷊泰卦辞“大往小来”句。

朱注：小谓阴，大谓阳，言乾往居外，坤来居内。又自归妹来，则六往居四，九来居三也。

否从渐来随三位，首困噬嗑未济兼

释䷋否卦辞“大往小来”句。

朱注：乾位居外，坤来居内。又自渐卦而来，则九往居四，六来居三也。

释《䷐随·彖传》“刚来而下柔”句。

朱注：本自困卦九来居初，又自噬嗑九来居五。而自未济来者，兼此二变，皆刚来随柔之义。

蛊三变贲井既济

释《䷑蛊·彖传》“刚上而柔下”句。

朱注：谓卦变自贲来者，初二上下；自井来者，五上上下；自既济、未济来者兼之，亦刚上而柔下，皆所以为蛊也。

噬嗑六五本益生

释《䷔噬嗑·彖传》“柔得中而上行”句。

朱注：本自益卦，六四之柔，上行以至于五而得其中。

贲原于损既济会

释《䷖贲·彖传》“柔来而文刚”、“分刚上而文柔”句。

朱注：卦自损来者，柔自三来而文二，刚自二上而文三。自既济而来者，柔自上来而文五，刚自五上而文上。

### 无妄讼来大畜需

释䷘无妄“刚自外来而为主于内”句。

朱注：为卦自讼而变，九自二来而居于初，又为震主，动而不妄者也。

释䷙大畜·彖传“刚上而尚贤”句。

朱注：此卦自需而来，九自五而上。

### 咸旅恒丰皆疑似

释䷞咸·彖传“柔上而刚下”句。

朱注：咸自旅来，柔上居六，刚六居五也。

释䷟恒·彖传“刚上而柔下”句。

朱注：恒自丰来，刚上居二，柔下居初也。

### 晋从观更睽有三，离与中孚家人系

释䷢晋·彖传“柔进而上行”句。

朱注：其变自观而来，为六四之柔，进而上行以至于五。

释䷥睽“柔进而上行，得中而应乎刚”句。

朱注：刚自离来者，柔进居二。自中孚来者，柔进居五。自家人来者，兼之。

### 蹇利西南小过来

释《䷦蹇·彖传》“利西南，往得中”句。

朱注：卦自小过来，阳进则阴居五而得中。

### 解升二卦相为赘

释《䷧解·彖传》“利西南，往得众也；其来复吉，乃得中也”句。

朱注：其卦自升来，三往居四，入于坤体，二居其所而又得中。

### 鼎由巽变渐涣旅

释《䷱鼎·彖传》“柔进而上行，得中而应乎刚”句。

朱注：卦自巽来，阴进居五而下应九二之阳。

释《䷴渐·彖传》“进得位”、“进以正”、“刚得中”句。

朱注：此卦之变，自涣而来，九进居三；自旅而来，九进居五。皆为得位之正。（自旅来，乃合“刚得中”义）

### 涣自渐来终于是

释《䷺涣·彖传》“刚来而不穷，柔得位乎外而上同”句。

朱注：本自渐来，九来居二而得中，六往居三得九之位而上同于四。



以上朱子卦变,所解释的共十八个卦,其中只有泰、否二卦的“大往小来”与“小往大来”是同时在卦辞与《彖传》中都有的,所以如实说来,他的卦变只可以说是为了解释上述十八卦《彖传》中刚柔变动的一句话而设。其他的四十八个卦,因为《彖传》中没有明言刚柔变动之文,故不及。即使是此十八卦之变,也仍然有牵强及疑难之处,例如最后的“涣自渐来”,依朱注便觉得不很妥当,因为“六往居三得九之位”依易例当叫做“失位”,岂能是“得位”?以“九来居二而得中”释“刚来”固可,然“不穷”之义却不甚明。但最主要的乃是以如此方式解释《彖传》中的一句话,对于易学的大义有何价值呢?直使人觉得易学是一门玩弄卦象游戏的学问。朱熹也知道这点,所以他在“卦变图”题名下,用小字注云:“《彖传》或以卦变为说,今作此图以明之,盖易中之一义,非画卦作易之本指也。”虽然卦变图对于易学谈不上什么贡献,但我们却可以想像朱子必然花费了相当多的心力而作成。

## 第二节 蔡门诸子的易学

### (一) 事 略

《宋元学案·蔡西山先生元定传》:

蔡元定字季通,建之建阳人。父发,博览群书,号牧堂老人,以程氏语录、邵氏《经世》、张氏《正蒙》授先生曰:此孔孟正脉也。先生深涵其义,既长,辨析益精。闻朱文公名,往师之,文公叩其学,大惊曰:此吾老友也,不当在弟子列。四方来学者,必俾先从先生质正焉。……庆元初年,韩侂胄禁伪学,御史沈继祖奏朱熹剽窃张载、程颐之余论……其徒蔡元定佐之为妖,乞送别州编管,先生曰:化性起伪,恶得无罪?遂谪道州。郡县捕甚急,先生毅然上道,文公与诸所从游百余人送别萧寺,坐客感叹,有泣下者,文公视先

生不异平时，因曰：友朋相爱之情，季通不挫之志，可谓两得之矣。杖屨同其子沈行三千里，脚为流血。至春陵，远近从者日众，或谓宜谢生徒。先生曰：彼以学来，何忍拒之？若有祸患，亦非闭门塞窦所能避也。贻书训诸子曰：独行不愧影，独寝不愧衾，勿以吾得罪故，遂懈。一日，谓沈曰：可谢客，吾欲安静以还造化旧物。阅三日，卒于贬所。嘉定三年，赠迪功郎，谥文节。……所著有《大衍详说》、《律吕新书》、《燕乐原辨》、《皇极经世》、《太玄潜虚指要》、《洪范解》、《八阵图说》。

蔡元定生于宋高宗绍兴五年（公元1135年），卒于宁宗庆元四年（公元1198年），享年六十四岁，“西山”之号，因其早年曾结舍读书于西山之巅，卒后又葬于西山之下，故名。蔡氏虽执弟子礼于朱熹门下，然朱子实以朋友之谊待之。对于易学一道，朱子是以儒家义理训诂经传为方（《朱子语类》载朱子答弟子言：“某寻常解经，只要依训诂说字”），蔡氏则不然，他长于理推思考，入于易学之里作研究，所以蔡氏可列名为易家，朱子则应为儒者。从朱子语录中看，朱、蔡二人非一般友情之交，乃真正学术道义之交，朱子曾多次言其易学见解出于和蔡氏相互商讨而得，《宋史·儒林传》且谓《易学启蒙》一书为蔡元定属稿。

蔡元定性好易象数之学，尤对邵雍的先天易学有兴趣，明胡广等所撰《性理大全》中有蔡氏著《皇极经世书·纂图指要》上下篇，那便是他研究邵子先天易的代表作，邵子易学之传留后世，赖他之力甚多。

蔡元定有三子，长子渊，字伯静，号节斋，《宋元学案》称之为“隐君”，传云：

先生于《易》一书，沉潜反复，积之有年，精神之极，神明通之，著为训解、意言、辞象，分为四卷。董氏真卿曰：其书经二篇，以孔子《大象》置诸卦辞之下，《彖传》又置《大象》

之后,《小象》置各爻辞之后,皆低一字以别卦爻辞。《系辞》、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》亦低一字书。又有卦爻辞旨论六十四卦大义,易象意言杂论卦爻十翼,象数余论杂论易大义。

可见蔡渊也是一位远名利而潜心研究易学有得的学者。蔡渊之子名格,学者称素轩先生,《学案》称其行高而德厚,学足而丰隆,性质冲澹,持身谨格。

蔡元定之次子名沆,字复之,号复斋,也从学于朱子之门,主治《春秋》,兼治易学,其易学著述有“敬义大旨、复卦大要”,《宋元学案》称其“允有助于世教”。

蔡元定之季子名沈,字冲默(《宋史》作沆,此依《宋元学案》),学者称九峰先生,《宋元学案》有《九峰学案》,云:

先生自胜衣趋拜,入则服膺父教,出则师事文公。文公晚年,训传诸经略备,独书未及为,环视门下生,求可付者,遂以属先生。《洪范》之数,学者久失其学,西山独心得之,未及论著,亦曰:成吾书者沈也。先生沉潜及覆者数十年,然后克就其于书也。……庆元初,伪学之论兴,西山远谪舂陵,先生徒步数千里以从。九疑之麓道,楚粤穷僻处,山川风物悲凉凄怆,居者率不能堪,先生父子相对,独以理义自怡悦,浩然无湘累之思、楚囚之泣也。西山不幸歿贬所,复徒步护柩以归,有遗以金而又不可受者,辄谢却之,曰:吾宁随所止而殓,不忍累先人也。先生年仅三十,即屏去举子业,一以圣贤为师。

蔡沈以《尚书·洪范》之研究,享誉于世,著有《洪范皇极内篇数》,《宋元学案》引录其说。蔡沈有子三人,长子模,字仲觉,学者称觉轩先生,也明于易,著有《易传集解》及《河洛探赜》等书。次子杭,字仲节,学者称久轩先生,绍定进士,累官端明殿学士,同知枢密院事,拜

参知政事，卒谥文简，以犯祖讳，更谥文肃。史传中虽未言其著作，然《万历金华志》云：“仲节，元定孙，博通经史，邃于理学。”三子权，字仲平，学者称静轩先生，与其兄共著《续退思录》、《易传集解》等书，《学案》称他：“独处静室幽轩，终日怡怡。”

蔡氏一门，自元定之父牧堂先生起，即见称于学术思想界，历子元定一代，孙渊、沆、沈兄弟一代，曾孙格、模、杭、权又一代，祖孙四代，一门九儒，均长于易学儒教，为历史上罕见的易学门弟，故本书特立此节以论述之，用心也在于表扬此一学术史上之盛事。

## (二) 易 学

蔡门诸子虽然每人都明于易，然并非为每人之专精，专于易而深有所得的为蔡元定与其二子蔡渊、蔡沈，今述三人之易学于下。

### 甲、蔡元定

蔡元定性近数理之易，故一生深研邵子先天易学。邵雍当初去世时，其子邵伯温未及二十岁，其弟子等也未能得其易学之继承，故先天易随邵子之卒而衰。蔡元定生于邵子卒后五十余年，虽洛都失陷，宋室南渡，但在时代上终不算远隔，由今日看来，幸而彼时有蔡元定研究邵子易学，否则邵子易学将更难为人所知了。关于蔡元定的性爱数理易学，《宋元学案·蔡西山学案》附录中曾引有一段唐□□的话，云：（原书缺名字）

濂溪、明道、伊川讲道盛矣，因数明理，复有一邵康节出焉。晦翁、南轩、东莱讲道盛矣，因数明理，复有一蔡西山出焉。孔孟教人，言理不言数，邵蔡二子欲发诸子之所未发，而使理与数灿然于天地之间，其功亦不细矣。

蔡元定在“因数明理”上固不及邵雍，但在当时有人将他与邵子并提，也可证他在这方面的成就。

蔡氏对邵子先天易的研究固有所心得，同时据作者推断，黑白回互之太极图应为蔡氏之制作，今且看蔡氏在《纂图指要》中的话：

西山蔡氏曰：龙马负图，伏羲因之以画八卦，重之为六十四卦，初未有文字，但阳奇阴偶，卦爻画次序而已。今世所传伏羲八卦图以圆函方者是也。康节曰：上古圣人皆有易，但作用不同，今之易文王之易也，故谓之“周易”。若然，则所谓三易者，皆本于伏羲之图，而取象系辞以定吉凶者，名不同耳。《连山》首艮，《归藏》首坤，《周易》首乾。《连山》、《归藏》虽不传，意其作用必与《周易》大异；然作用虽异，其为道则同一太极也。《皇极经世》之书，命数定象自为一家，古所未有，学者所未见，然亦皆出于伏羲画卦奇偶之序，其为道亦同一太极也。今以伏羲卦图列之于前，而以《皇极经世》疏之于后，则大略可见矣。

这是他在开始疏解邵子易学之前的一段声明文字，蛛丝马迹，见其已将易学之道视为一大太极。故作者以为太极图为他制作，应是比较应理的推断，此一问题将在后文图象一章中作讨论。

现在来看他对邵子《皇极经世书》的研究，先引录他的一段话：

西山蔡氏曰：《皇极经世》之书，康节先生以为先天之学，其道一本于伏羲卦图，但其用字立文，自为一家，引经引义，别为一说，故学者多所惑疑。要当且以康节之书，反复涵咏，使伦类精熟，脉络通贯，然后有得。……康节之学，虽作用不同，而其实则伏羲所画之卦也，故其书以日月星辰、水火土石尽天地之体用；以暑寒昼夜、雨风露雷尽天地之变化；以性情形体、走飞草木尽万物之感应；以元会运世、岁月日辰尽天地之终始；以皇帝王霸、《易》《书》《诗》《春秋》尽圣贤之事业。自秦汉以来，一人而已耳。

后世论述邵子《皇极经世书》的人多多，比较起来，这段话讲得最为简约扼要。《纂图指要》中所列邵子易学之图共有十，如下：

- |                   |            |
|-------------------|------------|
| 《纂图指要》上：          | 《百源学案》：    |
| (一) 伏羲始画八卦图 …………… | 八卦次序之图     |
| (有蔡西山解)           |            |
| (二) 八卦正位图 ……………   | 八卦方位之图     |
| (有邵伯温、蔡西山解)       |            |
| (三) 八卦重为六十四卦图 ……  | 六十四卦次序之图   |
| (有蔡西山解)           |            |
| (四) 六十四卦方圆图 …………… | 六十四卦圆图方位图及 |
| (有邵伯温、蔡西山解)       | 方图四分四层图    |
| 《纂图指要》下：          |            |
| (五) 经世衍易图 ……………   | 经世衍易图      |
| (有蔡西山解)           |            |
| (六) 经世天地四象图 …………… | 经世天地四象图    |
| (有蔡西山解)           |            |
| (七) 经世天地始终之数图     |            |
| (有邵伯温、蔡西山解)       |            |
| (八) 经世六十四卦数图      |            |
| (有邵伯温、蔡西山解)       |            |
| (九) 经世一元消长之数图     |            |
| (有邵伯温、蔡西山解)       |            |
| (十) 经世四象体用之数图     |            |
| (有邵伯温、蔡西山解)       |            |

以上这些图有些附有邵伯温、蔡西山二人之解说,有些仅有蔡西山一人之解说,不能据此以言何者为蔡氏所作与何者非蔡氏所作,《性理大全》之编者云:

邵伯温氏尝著一元消长等图以括其要约,后西山蔡氏因其图而推衍之,著为《经世指要》一书。

可见这些图可能都是蔡西山因已有之图而研究解说的,也可能其中

有一二为西山所制作,但我们相信西山对这些图都深下过工夫。(这些图大部分在邵子易学一章中已引录,故在此省录。)

有关蔡西山研究邵子易学的诸多言论,因有《纂图指要》之专书,于此不再多引,读者可自参阅其书。

#### 乙、蔡渊

蔡西山的易学并不局限于儒家义理,他相信河图、洛书,制作太极图,推崇邵子先天易,都足以证明他不拘于一家之学,透过“数”与“象”以表达易“理”是他的主要思想指向。然而他的长子节斋先生蔡渊则是坚守儒家义理的易学家,执著于传统儒家易学思想而下工夫,以下根据《宋元学案》摘录其“易象意旨”部分文字,以见其易学大要:

六位之卦,三与五为阳,二与四为阴。阳以升为用,故进成乎五;阴以降为用,故退而成乎二。五者阳成而得中也,二者阴成而得中也,故皆吉。三阳刚,未成而不中,故危;四阴柔,未成而不中,故惧。(言三多危与四多惧之故)

易之道,有己正而他爻取之以为邪者,有己凶而他爻得之以为吉者。屯之初非不正也,而二近之则以为寇;旅之上非不凶也,而五承之以得誉命。(言吉凶以情迁之义)

易有太极之易,未生两仪之易也。天地设位而易行乎其中,生两仪后之易也。故易在两仪之先,其易无体;在两仪之后,其易有体。(言易无体与有体之辨)

易中言变化者,刚柔之穷皆变,变则化也。变者化之渐,化者变之成。变在化之先,故为阳;化在变之后,故为阴。盖以先后为阴阳,非谓阳动为变阴动为化也。(言阴阳变化之义决于先后,甚精。)

气化者，有生之始而初生也，故上经始乾坤；形化者，运行之终而复生也，故下经始咸恒。然皆终于坎离者，运行当止乎对待，乃能复生也。既济、未济虽非坎离，坎离之交也。（言上下经终坎离之故）

贞固也，以贞固足以干事取之也；贞正也，以君子正也取之也。盖贞者随在各有也，立乎事物之中各得其正之谓。贞固在刚则曰大贞，在柔则曰小贞，在君子则曰君子贞，在女子则曰女子贞，以至在武人、在童仆、在牝马，莫不皆曰贞焉。又以其永久者言之，则曰永贞；以其不息者言之，则曰不息之贞。又自夫用贞者言之，当安则曰安贞，当居则曰居贞，当其可则曰可贞，当其不可则曰不可贞，当艰则曰艰贞，其利则曰利贞，其不利则曰不利贞，不可疾也则曰不可疾贞。又至于贞之为用，则有吉焉、有厉焉、有吝焉、有凶焉、有疾焉、有亨焉、有胜焉、有观焉、有明焉，其端不可得而穷也，惟善易者随在玩之，则其义莫不皆得其当，学者不可以正固两义而拘之也。（言易之道唯变所适，举“贞”义以明之。）

### 丙、蔡沈

西山先生的季子蔡沈，即九峰先生，继承其父数理之志趣，以研究《尚书·洪范》开创新局而成一家之言。他的基本观念是认为易之卦乃“象”之学，而《洪范》之教为“数”之学，二者同本于宇宙自然之“理”，只是易象之学已经由三圣而发扬，范数之学则自禹以后未得其传，故他著《洪范皇极》之书以阐明此“数”学。所以他的“数”学，也即是易学，汇合其父西山先生研究邵子易学之心得与洛书用九数的观念，由是推思，也仿效邵子《皇极经世》之变化卦象形式，演成若干“数图”。《宋元学案》载有其图五，除洛书一图外，其他四图为：九九圆数图、九九方数图、九九行数图、九九积数图。这些图一由于仿效邵易，二由于数字排列之性质多，本身在哲学思想上并无太深入之论



理,故影响后世不大。九峰书《洪范皇极》之序文,概述其学之要略,本书将于下章“洛书”一节中引录,兹不赘。今且摘引其“九九积数图”及说明如下:

九九积数图

一	九	八十一	七百二十九
二	十八	百六十二	一千四百五十八
三	二十七	二百四十三	二千一百八十七
四	三十六	三百二十四	二千九百一十六
五	四十五	四百有五	三千六百四十五
六	五十四	四百八十六	四千三百七十四
七	六十三	五百六十七	五千一百有三
八	七十二	六百四十八	五千八百三十二
九	八十一	七百二十九	六千五百六十一

九峰曰:一者数之始也,九者数之终也,一者不变而九者尽变也。三五七者变而少者也,二四六八者变而偶者也,变之偶者不能以及乎奇,变之少者不能以赅乎物,奇偶相参,多寡相逐,其惟九数乎。

又:数始于一,参于三,究于九,成于八十一,备于六千五百六十一。八十一者数之小成也,六千五百六十一者数之大成也。天地之变化,人事之始终,古人之因革,莫不于是著焉。是故一九而九,九九而八十一,八十一而七百二十九。二九十八,十八而百六十二……(以下见上图之数)列而次之,自一而九,自九而一,一逆一顺,一九、二八、三七、四六互相变通,五则常中,有吉无凶,祸亡而福隆,君子之所为宫。是故一变始之始,二变始之中,三变始之终;四变中之始,五变中之中,六变中之终;七变终之始,八变终之

中,九变终之终。数以事立,亦以事终,酬酢无常,与事偕通。

其他见于《洪范皇极内篇》之文,也引录部分:

冲漠无朕,万象具矣。动静无端,后则先矣。器根于道,道著器矣。一实万分,万复一矣。混兮辟兮,其无穷矣。是故数者计乎此者也,畴者等乎此者也,行者运乎此者也。微而显,费而幽,神应不测,所以妙乎此者也。(言道之运行,终始无端。)

有理斯有气,气著而理隐。有气斯有形,形著而气隐。人知形之数,而不知气之数;人知气之数,而不知理之数,知理之数则几矣。动静可求其端,阴阳可求其始,天地可求其初,万物可求其纪,鬼神知其所幽,礼乐知其所著,生知所来,死知所去。《易》曰:穷神知化,德之盛也。(言数通乎理、气、形。)

数运无形而著有形,智者一之,愚者二焉。数之方生,化育流行,数之已定,物正性命,圆行方止,为物终始,随之而无其端也,迎之而无其原也,浑之唯一,析之无极,惟其无极,是以无一。(言数通万变而为一)

数者动而之乎静者也,象者静而之乎动者也。动者用之所以行,静者体之所以立。清浊未判,用实先焉;天地已位,体斯立焉。用既为体,体复为用,体用相仍,此天地万物所以化生而无穷也。(以体用、动静别象、数)

流行者其阳乎,成性者其阴乎,阳者数之生也,阴者数之成也。阳以三至,阴以倍乘,生生不穷,各以序升,自然而

然,有不容己,非智与仁,曷克终始。(阴阳之数,各以其自然之序)

顺数则知物之所始,逆数则知物之所终,数与物非二体也,始与终非二致也。大而天地,小而毫末,明而礼乐,幽而鬼神,知数即知物也,知始即知终也。数与物无穷,其谁始而谁终?(言数与物异竟为一,无始而无终。)

九峰虽以“范数”之学与“卦象”对举,实为易学变换形式之表现,质言之,二而一,仍是易学,故九峰先生实为易学家。

## 第五章 易图象之学

昔两汉孟、焦、京、虞一脉易学，史称“象数易”。溯易根本，“象”与“数”为易在先秦时本已具有条件，何以两汉易学又特称为象数易呢？应知此“数”字非指一二三的奇偶之数，乃指“天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法”六家之数术而言（见《汉书·艺文志》），两汉时代此等数术之学最盛，以此数术之学合易卦之象，故称“象数易”，此一名称代表着汉易的特色。今宋元明时代的易学，也有其特色，那就是特别着力于易图象的制作，借各种图象以说明易道，仿之两汉，称之为“图象易”亦宜。宋元明易学家多喜欢制作易图，上章宋邵雍的先天图我们已经介绍过，此后朱熹、蔡元定、俞琰、来知德至于王船山，都有他们别出心裁的易图。然而本书的撰写原则是分别各家以述明其易学思想，故各家所制作之易图均分列于各家之易学介绍中，至于本章所述之河图、洛书与太极图，则非为某一家所专有，而为各易家所共同论及者，此三种图俱出现在北宋年间（指图象的出现，非图义的源起），然后历南宋、元、明至清代，易学家们像发了疯一样去讨论它们。相信的人，称其学术价值高逾卦象，说它们远存在于八卦之前，伏羲氏乃则图以画卦；不相信的人，则把它们贬损得一文不值，认为它们全然是附会易义而妄作。但是，有一点不可否认，便是这三种图象确实助长了易学的神秘感与人们追求易学之心，许多人在它们的引诱下致力于精研易学。写宋元明易学史对于这三种图象是无法避开不谈的，这就是作者将之特别作为一章的理由。另于本章中，

也将附带述及李挺之与俞琰的卦变图。

## 第一节 绪 言

本来,作者想就从这第一节开始,即分别叙述河图、洛书与太极图的,但是多次改写,总觉繁杂重复难理,原因是这三种图彼此间有许多关联,尤其是河图、洛书二者,如不分开写,有许多地方牵此挂彼,纠缠不清;如分开来写又觉语有重复,因而最后决定增加此“绪言”一节,无他意,只是借此篇幅,将共通于三种图的一些话先说出来,然后再分别叙述,如此较便于读者了解,也较便于作者下笔叙述。

我首先要说的是河图、洛书与太极图这三种图象均无法确定其作者为谁,三者同源出于一团迷雾,但是这团迷雾却又和易学中其他难解的谜不同。在易学中,难解的谜很多,例如画卦的问题、重卦的问题、《系辞传》作者的问题等,也都是聚讼千载,不能确定,然而在心理感受上,这些问题尚都可以期待于未来的研究作解决,例如一旦古史考证上发现了确切的史料,这些问题便可以迎刃而解。而河图、洛书与太极图的问题,既无可期待于未来发现的史料,又无法说明其究竟,它们似乎在本质上就是无法解答的谜——任大家去随意猜想,却永远无法得到解答。

然而,它们毕竟是彰然在目的三种图象:一是黑白点共五十五数的图,一是黑白点共四十五数的图,一是多个圆圈相结合或一大黑白相卷舒的图(俱见后文)。我想,对于它们的种种来源方面的不同说法,且留在后面个别叙述时再说,现在仅就其图形出现以后而言。大体上在北宋时期,河图与洛书的名称所指,曾有过两派不同的主张。

一以黑白点五十五数的图为洛书,以黑白点四十五数的图为河图。此一派的主张者为范谔昌、刘牧(见刘牧《易数钩隐图》),至南宋时为朱震所继承。《宋史·儒林传·朱震传》述此一派主张之来源云:

震经学深醇,有《汉上易解》云:陈抟以先天图传种放,放传穆修,穆修传李之才,之才传邵雍。放以河图洛书传李溉,溉传许坚,许坚传范谔昌,谔昌传刘牧。穆修以太极图传周敦颐,敦颐传程颢程颐。是时张载讲学于二程邵雍之间,故雍著《皇极经世书》,牧陈天地五十有五之数,敦颐作《通书》,程颐著《易传》,载造《太和》、《参两》篇。……其论图书授受源委如此,盖莫知其所自云。

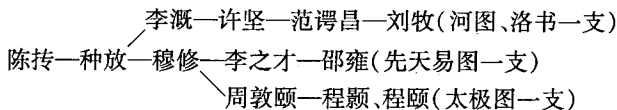
依朱震此说,河图、洛书的一支由种放传至刘牧。刘牧为北宋仁宗时人,晁公武《读书志》有云:“《易解》十五卷,刘牧长民撰,仁宗时言数者皆宗之,庆历初,吴秘献其书于朝,优诏奖之,田况为序。又有《钩隐图》三卷,皆易之数也。”可见此一派说法在北宋时曾经很盛。

另一不同的主张则以五十五数的图为河图,以四十五数的图为洛书。此说为西山蔡元定所力主,其驳斥前说之言曰:

古今传记,自孔安国、刘向父子、班固皆以为河图授羲,洛书锡禹,关子明、邵康节皆以十为河图,九为洛书。盖《大传》既陈天地五十有五之数,《洪范》又明言天乃锡禹洪范九畴,而九宫之数戴九履一,左三右七,二四为肩,六八为足,正龟背之象也。惟刘牧意见以九为河图,十为洛书,托言出于希夷,既与诸儒旧说不合,又引《大传》以为二者皆出于伏羲之世,其易置图书并无明验。(《易学启蒙·本图书第一》)

蔡西山此言相当有力,朱子同于蔡氏力倡此说,所以此后一直到今日,此一说为易学界所共信。至于所提到的关子明与邵康节,其说均见于后文,此不多述。

其次再说河图、洛书与太极图三者在传承上的搅混不清,甚而牵连到老子 and 孔子的问题。据上引《朱震传》之言,则先天图、河图、洛书、太极图四者同出于华山道士陈抟,系统如下:



这个传承系统中间有许多问题。例如河图、洛书一支，晁公武《读书志》曾言范谔昌在其所著《易证坠简》中“自谓其学出于湓浦李处约、庐陵许坚”，图系中李溉是否就是李处约，不能确定。又如太极图一支，虽在《宋史》中有二程受教于濂溪之言，但终二程一生之学，未见对太极图有何发挥，不像是承受此一门学术的模样。至于濂溪的《太极图说》，也有人相信为濂溪自作，非有受于人，如胡五峰、朱熹即是。总之，这问题很复杂，其中尽是无根之言在憧憧往来，难以窥知究竟。不过，我们可以肯定，陈抟应是此中一重要人物，几种图象都归源于他。关于陈抟，在本书一开始即已介绍过，他曾经在武当山与华山修道，史称“华山道人”，也就因为他是道家人物，遂由此而牵扯到道家之祖老子。胡渭《易图明辨》曾引范谔昌《大易源流》之论谓：“故老子自西周传授孔子造易之原，天一正北，地二正南，天三正东，地四正西，天五正中央。地六配子，天七配午，地八配卯，天九配酉，地十配中，寄于未，乃天地之数五十有五矣。”这种东牵西挂，原也无可厚非，因为道家人物一向不注重学术上有根有据的论说，只求应时通变的功效，昔东汉佛教来中国时，“化胡经”的出现不也是托言老子西渡流沙吗？但自范谔昌此说一开，后来却真的有人将其继承发扬起来，民初易学家杭辛斋在他的《学易笔谈》中便视此为学术中实有之事，“河洛平议”一节中他说：

盖自老子西行，为关尹所要，仅留道德五千言，传于中土，其余秘书法象，为三代所传而藏于柱下者，皆随而西去，故道藏诸图皆出陕蜀，而蔡季通之三图（古太极图其一也），亦入陕始得。

杭辛斋在文中又特指出周濂溪之太极图，为道藏《唐真元妙品经》中已有，故想像河图、洛书、太极图等为三代所传的“秘书法象”，老子为

周之柱下史,当然知此,遂思及这些“秘书法象”随老子西出关而去,是以陕蜀一带的易学特盛,杭辛斋之言,颇令人兴“化胡经”再现之感。

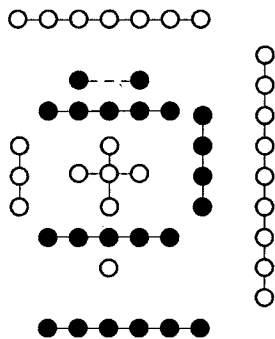
以上所写,旨在表明河图、洛书、太极图三者间一方面有相互共通的关系,一方面又混淆复杂,可以说是古来一切杂学之所汇集。站在撰写易学史的立场,对于一些附会穿凿的说法,虽然明知其为捕风捉影之谈,然而在彼一时代彼一学术风尚之下,这些说法确实曾经动摇人心,成为学术界心神关注的重心问题,是以不得不提出。而站在历史迁流之后的今日,我们回过头来再检视此等问题,作者深以为当时人之所以扰扰嚷嚷争议不休,实由于根本认识的不清,大家都务于追寻图象的源流及在图象上比附易之玄理,未悟及河图与洛图二者乃为数学之产物。借是之故,作者不忖冒昧,将在后文分别讨论河图与洛书之时,也提出拙见,尚请深识君子指教。

## 第二节 河 图

### (一) 溯 源

右下便是宋人所推出的含义无穷奥秘的“河图”,但这乃是就图象而言,隐伏在图象背后的含义,却可追溯到上古时代。以下且从先秦说起,降及两汉。

学者们相信河图产生于先秦时代的主要依据是三本有力的古籍,即《尚书》、《论语》和《易·系辞传》,它们都分别提到“河图”之名,其文如下:



河图

一、《尚书·顾命》:越玉

五重:陈宝、赤刀,大训、弘璧,琬、琰,在西序;大玉、夷玉,



天球、河图，在东序。（根据屈万里《尚书集释》标点）

二、《论语·子罕》：子曰：凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！

三、《易·系辞传》：是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。易有四象，所以示也。

以上三书之记载，由今日看来，作客观之解释，则《尚书·顾命》中的“河图”，应是玉器的一种，屈万里《尚书集释》采王国维等人之说，言之甚详，最后断为：“河图，盖其自然纹之玉名，而获之于黄河者也。”屈氏之解“河图”为黄河之玉，乃会通《论语》之“河不出图”与《系辞传》之“河出图”而言，这样固然可说是思虑周全，但并非必要在思想上作如此的会通。作者以为或可解释为“中有状如黄河之纹之玉”，因为如果是出于黄河之玉，则应如“夷玉”之名，称为“河玉”，今不名“河玉”而名“河图”，则是言玉中之图如河，非言玉出于河，其意甚明。从《尚书·顾命》到孔子时代，中间已历约六百年，河图由当初的“中有状如黄河之纹之玉”转变为“出于黄河之瑞玉”，应是时代人心的转变，不可为了通释古书周全而暧昧了学术之求真。不过，不论作何解释，《尚书·顾命》中的“河图”绝非前面宋人黑白点的河图，是可以断言的。

其次，再说到《论语》中孔子之言，何晏《集解》引孔安国注此章云：“圣人受命则凤鸟至、河出图，今天无此瑞。吾已矣夫者，伤不得见也。河图，八卦是也。”把“凤鸟至、河出图”视作圣人受命之瑞象，孔安国此注应是符合当日孔子思想的。由孔子之言，也可以意会到此时之“河图”已非《尚书》中“河图”为玉名之义，而是说黄河中出现的“图”，其“图”为何？不可知，但孔安国说“八卦是也”。说“河图”是八卦，不一定对，但也绝非如宋人那样的黑白点的图象。

最后再说到《易·系辞传》之文，分析文中的“四象”：第一“天生神物”是指龟甲与蓍策，一为动物一为植物，均为自然界所生而用于卜与筮的神圣之物，故“圣人则之”；第二“天地变化”是指四时寒

暑的自然现象,故“圣人效之”;第三“天垂象”是指日月星辰所表现的昼夜阴阳,也是自然现象,故“圣人象之”;由是,我们可以推知第四的“河出图,洛出书”,也应该指自然现象才是。今宋人的河图与洛书,均非自然现象的原貌,乃透过人智的设计安排,虽然宋人说它们中间包含着许多自然之理,但却要费心力经过索奇弄巧之后,才能发现其中隐含的自然奥义,哪里像前三种“象”自然易知呢?故《系辞传》所说的“河出图”,并不能证明就是宋人黑白点的“河图”。

以上我们很客观地检讨了《尚书》、《论语》和《系辞传》三书中记载的和“河图”相关的文字,我想读者当会同意我的结论,那就是:在先秦时代,已有“河图”的名称,至于其含义为何,尚不能确定。

然后再说到两汉时代,我们知道两汉是数术之学盛行的时代,在阴阳、五行、天文、历谱、地理、命相等学术互相交错搭配之下,一切学术似乎都成了左牵右挂的杂学。“河图”在这样的时代中,当然是遇到了发展的机会,从文献上看,孔安国是此中最重要的一个人物。

我们方才曾引过孔安国注《论语》的话,他说:“河图,八卦是也。”他也注解《尚书·顾命》的“河图”,云:

河图,八卦。伏羲王天下,龙马出河,遂则其文以画八卦,谓之河图。

我们不能肯定孔安国便是第一个提出八卦为河图的人,但他在当时以孔子第十二世孙的身份,影响必大,刘歆后来便继承了他的说法,《汉书·五行志》曾言及刘歆,云:

刘歆以为宓戏氏继天而王,受河图则而画之,八卦是也。

“龙马”的话也是在孔安国以后盛行起来的,如《礼记·礼运篇》中言:

故天降靑露,地出醴泉,山出器车,河出马图。

郑玄注云：马图，龙马负图者也。（《礼记》一书，后人疑为汉人伪作，即指这一类的话，显然是汉人的思想，作者以为《礼运篇》的这几句话，应出于孔安国之时或其后。）

《易纬》是西汉后期的作品，在今存的《易纬》残余中，尚可以看到多处“龙图”的话，如：

河图龙出，洛书龟予。（《乾凿度》）

河出龙图援帝。（《通卦验》）

河龙雒图龟书。（句下按语：似应作“河龙图雒龟书”）

总之，“河图”到了西汉孔安国之后，与八卦、龙马等思想结合出现，愈传愈广，众信为真，到了东汉，连“疾虚妄”的《论衡》作者王充，竟也写下了下面的这段文字：

说易者皆谓伏羲作八卦，文王演为六十四。夫圣王起，河出图，洛出书。伏羲王，河图从河水中出，《易》卦是也；禹之时，得洛书，书从洛水中出，《洪范》九章是也。……世之传说易者，言伏羲作八卦，不实其本，则谓伏羲真作八卦也。伏羲得八卦，非作之，文王得成六十四，非演之也，演作之言，生于俗传，苟信一文，使夫真是几灭不存，既不知易之为河图，又不知存于俗何家易也。（《论衡·正说篇》）

这使得原已失却本义的“河图”，更变成为真假莫辨的神话了。

上面是就“河图”之名称作考察，溯其根源。另一方面再来看它的“数”，这方面更复杂，却是造成宋河图图象产生的主因。原来，在先秦时代，中国古人在数学方面已多有成就，只是因为在古人心目中易是“广大悉备”之学，括“三才之道”，故数学未独立成科，而隶属于易学之中。易学本身具有卦象的数，一奇一偶，为易学理论的根本，后来易用于筮术占断，又产生《易传》所谓的“大衍之数”，这些是先

秦易学本身的数思想。但是在其他方面还有几支数学的发展,名义上是属于易学,而实际上各有其活动天地,譬如治历明时、推星步斗之数;譬如划地分疆、建屋筑堤之数;譬如钱粮庶物、计算分配之数,等等。而在许多支数学的发展中,似乎另有一支隐约其貌,理论其用,却又为古人普遍接受,便是贯通四时、八方、干支、星宿、乐声等中间的五行之数(以下简称“五行数”)。最具体看到的,例如《吕氏春秋》,该书开始于十二纪,春之三纪均为“其数八”,夏之三纪均为“其数七”,秋之三纪均为“其数九”,冬之三纪均为“其数六”。《礼记·月令篇》全同于《吕氏春秋》;《淮南子·时则训》则季夏之数为“五”,其他全同(原文省录,读者请自参阅)。此一代表四时十二纪的“数”,其来源殊不简单,并非骤然兴起于战国末期的《吕氏春秋》时代,因为在《墨子·迎敌祠》中,已有如下的记载:

敌以东方来,迎之东坛,坛高八尺,堂密八。年八十者八人主祭。青旗青神,长八尺者八,弩八,八发而止。将服必青,其牲以鸡。

敌以南方来,迎之南坛,坛高七尺,堂密七。年七十者七人主祭。赤旗赤神,长七尺者七,弩七,七发而止。将服必赤,其牲以狗。

敌以西方来,迎之西坛,坛高九尺,堂密九。年九十者九人主祭。白旗素神,长九尺者九,弩九,九发而止。将服必白,其牲以羊。

敌以北方来,迎之北坛,坛高六尺,堂密六。年六十者六人主祭。黑旗黑神,长六尺者六,弩六,六发而止。将服必黑,其牲以彘。

墨子信鬼神,他所谈的是迎敌袭的祭典的布置,从其东方数“八”、南方数“七”、西方数“九”、北方数“六”和《吕氏春秋》与《礼记·月令篇》全同来看,这是一脉相承的“数”思想。墨子是战国初期人,如果这篇文字果出于墨子,则其时已早于《吕氏春秋》约一百五十年,上面

已衔接到了孔子的时代。然后,我们再回头来看《吕氏春秋》的高诱注,在十二纪“孟春”、“孟夏”、“孟秋”、“孟冬”的数“八”、“七”、“九”、“六”之下,高诱分别注云:

孟春数八下:五行数五,木第三,故数八。

孟夏数七下:五行数五,火第二,故数七。

孟秋数九下:五行数五,金第四,故数九。

孟冬数六下:五行数五,水第一,故数六。

高诱的注文虽然简单,却向我们透露了一个重要的消息,便是十二纪的数,乃是从“五行”上来的。而五行的数序最早见于正史文献的是《尚书·洪范》,文曰:

初一曰五行。……一五行:一曰水,二曰火,三曰木,  
四曰金,五曰土。

高诱的“五行数”显然是以“五”为基本数,水第一,故加一成“六”;火第二,故加二成“七”;木第三,故加三成“八”;金第四,故加四成“九”。由此,也解答了何以《淮南子·时则训》中以季夏之数为“五”的问题,因为《淮南子》的作者所采取的是“土王季夏”的五行说,而《吕氏春秋》、《礼记·月令篇》与《墨子·迎敌祠》中所采取的是“土王中央”的五行说(有关“土王季夏”与“土王中央”的五行说,此处不宜多作叙述,请参阅作者《两汉易学史》)。

写到这里,我想读者已经发现到何以作者要花如是大篇幅来写“五行数”的问题了,因为“河图”中黑白点的数目,内圈“一、二、三、四、五”的数序,在五行方位上正与《尚书·洪范》的“水、火、木、金、土”相合;而外圈“六、七、八、九”正是“五行数五”依次相加的数,中央五加五的“十”数,也表现在图中。我们有理由相信汉人以一、二、三、四、五为“生数”,以六、七、八、九、十为“成数”,便是由这一脉思想上来的。

但是我们却要有一个认识,便是:通贯两汉时代,“河图”与“五行数”并未见相结合,言“河图”处不见言“五行数”,言“五行数”时也不见言“河图”。下面是言及“五行数”的几家说法:

《易纬乾坤凿度》:天本一而立,一为数源,地配生六,成天地之数,合而成水性。天三地八木。天七地二火。天五地十土。天九地四金。

扬雄《太玄经玄图》:一与六共宗,二与七共朋,三与八成友,四与九同道,五与五相守。

班固《汉书·五行志》:天以一生水,地以二生火,天以三生木,地以四生金,天以五生土,五位皆以五而合,而阴阳易位,故曰妃以五成。然则水之大数六,火七,木八,金九,土十,故水以天一为火二牡,木以天三为土十牡,土以天五为水六牡,火以天七为金四牡,金以天九为木八牡,阳奇为牡,阴偶为妃,故曰:水,火之牡;火,水妃也。(“火,水妃也”、“妃以五成”为《左传》昭公九年郑裨龟之言。“水,火之妃也”、“水火所以合也”为十七年梓慎之言。班固采其说。)

郑玄注《易·系辞传》“五位相得而各有合”云:天地之气各有五,五行之次,一曰水,天数也;二曰火,地数也;三曰木,天数也;四曰金,地数也;五曰土,天数也。此五者,阴无匹,阳无偶,故又合之,地六为天一匹也,天七为地二偶也,地八为天三匹也,天九为地四偶也,地十为天五匹也。二五阴阳各有合,然后气相得施化行也。

又注“大衍之数五十,其用四十有九”云:凡五行减五,大衍又减一,故四十九也。天一生水于北,地二生火于南,天三生木于东,地四生金于西,天五生土于中。阳无偶,阴

无配，未得相成，地六成水于北与天一并，天七成火于南与地二并，地八成木于东与天三并，天九成金于西与地四并，地十成土于中与天五并也。

汉人言及“五行数”者很多，这里所举《易纬》、扬雄、班固、郑玄之说，只是代表性的几个例子，其他也都类此。在这中间我们可以看得很明白，“五行数”是以五行思想为主，融合了《易经》的奇偶、天地之数成说，几乎可以勾画出宋人黑白点的河图形象了，然而却始终未见有如是图形出现，也未见在他们的言论中关系到“河图”这一个名称，“五行数”就是言五行之数，与“河图”是两回事。同理，汉人言及“河图”者，除了前引孔安国、刘歆、《易纬》之言外，还有许多，如扬雄的赋、王充的《论衡》、《后汉书·杨厚传》、张衡的《东京赋》及其传记中，也都言“河图”而不言“五行数”，甚至到了东汉以后，如魏王肃注《系辞传》“河出图”时，仍说：“河图，八卦也。”这种情形告诉我们一个很明白的认识，便是：在汉代，“河图”与“五行数”是两支学问，互不相及。

我想，这个认识对于后来宋人黑白点“河图”形象的产生，非常有帮助。汉人已经将“河图”与“五行数”两支学问推展到了将融合却未融合的地步，到了宋人，遂承此趋势，发展出前面黑白点数的“河图”。

## （二）宋河图诸家义

上面作者花了很多篇幅写“河图”与“五行数”，但是二者的源头为何，仍未道出。“河图”虽然根据历史文献追溯到《尚书·顾命》，然而究竟是玉，非玉，是出于河之图，或是如河形象的图，是八卦吗，是龙马负之而出吗，一连串的疑问未得解决。“五行数”也一样，依据历史文献追溯到《尚书·洪范》，至于《洪范》的五行何故如此排列，箕子谓九畴乃“天所锡禹”者可信吗，这些问题也都无法解答，似乎只可以用它们来说明中国文化的悠久古老，将来是否有能解答的时候，依然不可知。但本书是“史”，目的只在于如实指出这些问题的存在，

并不在于解答这些问题,秉此态度,对于上面的一些疑问,我们只好把它们置诸“存疑”。下面谈到宋代的“河图”,而宋“河图”一出现,便看到是用一个黑白点数的图形,巧妙地将汉代不相结合的“河图”与“五行数”两支学问结合了起来。

创制北宋时期出现的黑白点数的“河图”的人,究竟是谁?作者无奈,只好率领读者诸君再进入另一个谜团。

前面作者曾将朱震《汉上易》所言图书之传承,列作一表,河图的一支依次为陈抟、种放、李溉、许坚、范谔昌、刘牧,根据胡渭《易图明辨》广引众家之说,知由陈抟到许坚四人未有学术著作,范谔昌虽有著作名《大易源流》,但其间“龙图”多种均散漫支离,未成后来“河图”之形,画成后来“河图”之形的是刘牧的《易数钩隐图》(今日之“河图”、“洛书”互易),由此而言,则刘牧实为“河图”的较早制作人。然而范谔昌《大易源流》中的多种“龙图”以及上推传说中陈抟所授之“先天图”,就学术思想的发展而言,均有推波助澜之功,而且从史册上看,陈抟曾数次入朝廷寻求“秘笈”,其有制作图书之心思才力,当是肯定的,也正由于此,宋明易家都将图、书源头归一于他。因此,作者之意,我们不妨作这样的假定:就“河图”而言,由陈抟至范谔昌是创制发展期,刘牧始推出“河图”之成熟制作。

虽然,图象上如此,但学术上的发展创制,主要在于思想,宋人“河图”的推出,主要融合了上面所述汉代“河图”与“五行数”两支思想于一。就此而言,有人便将这一成就归功于北魏时的关朗。

关朗字子明,北魏孝文帝时人,宋李淑撰《邯郸书目》中有“关子明《易传》一卷,唐赵蕤注”。此书到宋仁宗时,阮逸取而涂次,刊于《正洞极元经传》五卷中云:

河图之文,七前六后,八左九右,圣人观之以画卦。是故全七之三以为离,奇以为巽;全八之三以为震,奇以为艮;全六之三以为坎,奇以为乾;全九之三以为兑,奇以为坤。



正者全其位，隅者尽其画。

这段文字中明言“河图之文”，其数也同于河图，以八方配八卦则同于《说卦传》。阮逸与刘牧同为宋仁宗时代人，而刘牧当时则以“河图”为“洛书”，故人多以为此书为阮逸伪作，或以为阮逸为了反对刘牧而伪作此书。说是阮逸伪作的主要理由在于赵蕤注中曾言该书“亡篇过半，今无能詮次，但随文解义”。赵蕤既“无能詮次”，阮逸何能“詮次”？总之，这又是一桩是非莫断的公案，但作者以为关子明《易传》既有唐人赵蕤为之詮次，虽“亡篇过半”，应不虚妄，阮逸之詮次虽增加有一己之伪作，但也不能断言上引“河图之文”的一段必非出自关子明《易传》。自汉代以后，我在上文中已说过，“五行数”之与“河图”合流，已成必趋之势，然而“必趋”是预见之前景，其实现则需要过渡的时间，由关朗到陈抟到刘牧，便代表着这一过程。这样说只能算是含糊笼统的假想，与其花费更多的篇幅最后仍得不到结论，我想这样的假想似乎更合理些。

北宋期间真正站在学术理论上讨论“河图”的是邵雍，今所见邵子的《皇极经世书》，分观物内、外篇，其《观物外篇》一开始便以“河图天地全数”标名题目，但落在图象上的文字并不多，只有开始的一节，如下：

天数五，地数五，合而为十，数之全也。天以一而变四，地以一而变四，四者有体也，而其一者无体也，是谓有无之极也。天之体数四而用者三，不用者一也；地之体数四而用者三，不用者一也。是故无体之一以况自然也，不用之一以况道也，用之者三以况天地人也。

邵子自己有成熟的先天易学理论，此段文字虽是言河图，实际是会通了他的先天易理论而言，并非专言河图。首据《系辞传》言天地之数各五，即天数（奇数）二十五，地数（偶数）三十，合为全数之五十有五，此正河图之黑白点数。天地各以一而变四，在图上说便是天数

隐“五”于中，而地数隐“十”于中，其余天数之一、三、七、九与地数之二、四、六、八分陈四方，在中者谓“无体”，在四方者谓“有体”。换句话说，有体之数四为天地表现之可见之数，为天之春、夏、秋、冬，地之东、南、西、北，无体之数天地各一为使春、夏、秋、冬流行与使东、南、西、北分置之背后之自然。然后，于有体数四中“用三而一不用”，是邵子的观物所得，春、夏、秋三季生物而冬不生，前、左、右三方见物而后不见，故云。最后，邵子隐然用了老子“人法地，地法天，天法道，道法自然”的思想，以无体之一况“自然”，不用之一况“道”，有体而可见之三况天、地、人。邵子毕竟是大思想家，解说河图活泼而不执著，远非一般数黑白点而造说者可比。

《观物外篇》中另一段话也提到了“河图”，如下：

圆者星也，历记之数其肇于此乎！方者土也，画州并地之法其仿于此乎！盖圆者河图之数，方者洛书之文，故羲文因而造《易》，禹箕叙之而作《范》也。

此节未就数言，只是就“圆”“方”两种中国古文化中已有的思想概念分辨“河图”与“洛书”，“星”谓天道之运行，周而复始，故圆；“土”谓地道之划分，四方分布，故方。同时我们也看到邵子接受了汉人“伏羲氏则河图画八卦”与“夏禹准洛书而作范”的思想。

从上面《皇极经世书》中的两段话，我们知道对刘牧“以十为洛书”、“以九为河图”的主张，邵子已经不采用，虽然二人的时代相距甚近。

南宋对河图提倡最力的，当然是朱熹和蔡元定，二人年龄相若，在名义上蔡虽从学于朱门，实在师友之间。蔡元定好学而博，好易，尤好易数，朱熹的《易学启蒙》一书即为蔡元定所起稿（见《宋史·蔡元定传》），故该书中对河图与洛书的见解，应是二人的共见。然如实而论，朱、蔡对于河图也只是相信而提倡，在理论上并无高见，所以在《宋元学案》中，不见引录二人对河图或洛书的见解。二人对河图与洛书的最大贡献应是前已说过的改正了刘牧“以十为洛书”、“以九

为河图”的错见。二人对河、洛十分倾心，除《易学启蒙》四篇以“本图书第一”为首篇外，朱熹还将二图列于他的《周易本义》卷首，今摘录二人对河图之言论如下：

或曰：河图、洛书之位与数，其所以不同何也？曰：河图以五生数统五成数而同处其方，盖揭其全以示人而道其常数之体也。洛书以五奇数统四偶数而各居其所，盖主于阳以统阴而肇其变，数之用也。

其皆以五居中何也？曰：凡数之始，一阴一阳而已矣。阳之象圆，圆者径一而围三；阴之象方，方者径一而围四。围三者以一为一，故三其一阳而为三；围四者以二为一，故两其一阴而为二，是所谓参天两地者也。三二之合则为五矣，此河图、洛书之数所以皆以五为中也。

其七八九六之数不同何也？曰：河图六七八九附于生数之外，此阴阳老少、进退饶乏之正也。其九者，生数一三五之积也，故自北而东，自东而西，以成于四之外。其六者，生数二四之积也，故自南而西，自西而北，以成于一之外。七则九之自西而南者也，八则六之自北而东者也，此又阴阳老少互藏其宅之变也。洛书之纵横十五而七八九六迭为消长，虚五分十，而一含九，二含八，三含七，四含六，则参伍错综，无适而不遇其合焉。此变化无穷之所以为妙也。（《易学启蒙·本图书第一》）

以上为了便于比较说明，河图与洛书并引，后文“洛书”一节将省录。从上引的几段文字来看，朱、蔡对河图、洛书的解释，并非站在数理的思考上说话，而是执著于图形上的奇偶点数立言，牵强而落入人智弄巧，使人感到不自然。而邵子之寥寥数语点出河图之精神，其远不能及，此固因数理方面之才思不逮，我想这也是《宋元学案》中不取其这

方面言论的原因之一。

自朱蔡之后，河图已成为易学界讨论的主题，或赞成，或反对，鲜有不论及此一问题者，人数过多，是以不能一一引述。以下兹分作反对者与赞成者两派，择要举出数位易家的言论以作代表。

一、反对者：

毛奇龄《河洛原舛编》：

康成但有注而无图，而抟窃以为图。康成之注即可图，亦非河图。而抟窃之以为河图，其根其柢，其曲其衷，明白显著。（此言郑康成注《系辞传》“大衍之数”）

又：

夫图书非他，神圣之事也，岂有神圣之事而一人授之，一二人受之哉？授者无凭，受之者无据，而或四或五、或方或圆、或羲或禹、或卦或范，彼此可以争，先后可以易，一室两家，茫无定准，其为不足道，亦可见矣。

黄宗羲《象数论》：

天垂象，见吉凶，圣人象之者，仰观于天也。河出图，洛出书，圣人则之者，俯察于地也。谓之图者，山川险易，南北高深，如后世之图经是也。谓之书，风土刚柔，户口阨塞，如夏之《禹贡》、周之《职方》是也。谓之河洛者，河洛为天下之中，凡四方所上图书，皆以河洛系其名也。愚窃谓伏羲之世，风俗淳厚，岂有山川险易之图？结绳而治，岂有户口阨塞之书？且举河洛该四方，未免曲说。改出为上，尤觉难通实。

又：

就二数通之于易，则十者有天一至地十之数可据，九者并无明文，此朱子争十为河图之意长于长民也。虽然，因一至十之数易之所有也，自一至十之方位易之所无也。一三五七九之合于天，二四六八十之合于地，易之所有也；一六合，二七合，三八合，四九合，五十合，易之所无也。天地之数易之所有也，水火木金土之生成易之所无也。试尽去后人之添入，依经为说，则此数仍于易无与，而况名之为河图乎？

胡渭的《易图明辨》，更是检讨了整个易学卦象而予以论评，其“论伏羲氏作易之本不专在图书”云：

河图洛书乃仰观俯察中之一事，后世专以图书为作《易》之由非也。河图之象不传，故《周易》古经及注疏未有列图书于其前者，有之自朱子《本义》始。《易学启蒙》属蔡季通起稿，则又首本图书，次原卦画，遂觉《易》之作全由图书，而舍图书无以见易矣。学者溺于所闻，不务观象玩辞而唯汲汲于图书，岂非易道之一厄乎！

其“论天地之数不得为河图”云：

举天地之数，正为大衍之数张本，其曰五位者，即五奇五偶，非指天数之中五。一三五七九同为奇，二四六八十同为偶，是谓五位相得。一与二，三与四，五与六，七与八，九与十，一奇一偶，两两为配，是谓各有合。于五行五方曷与焉？于天地生成曷与焉？于河图洛书又曷与焉？……使五位相得而各有合果为伏羲氏所则河图之象，夫子何难一言以明之曰此河图也，而顾度辞隐语，使天下后世之人，百端推测邪！至其后章虽言河图，而与洛书并举，且与神物变化垂象比类而陈，文势语脉遥遥隔绝，又安见此河图者即前五十有五之数邪？

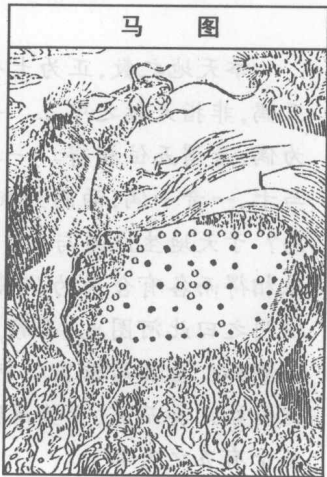
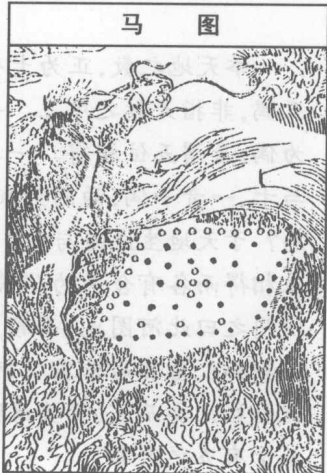
其“论五行生成之数非河图并非大衍”云：

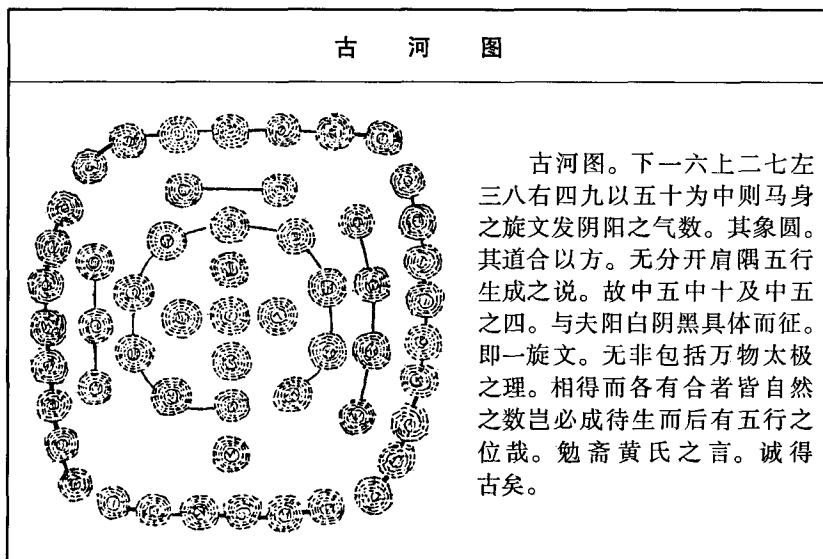
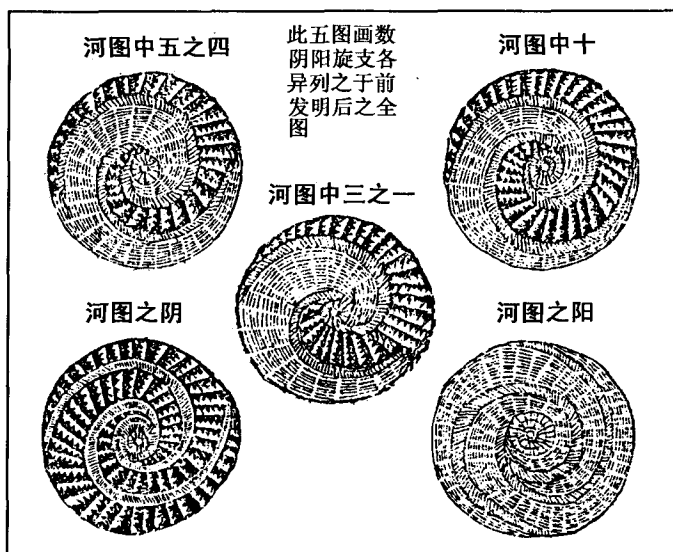
今试就筮法而按之，自四营成易，以至十八变而成卦，格中之所陈，版上之所画，孰为天生而地成，地生而天成邪？孰居北而为水，居南而为火邪？方者圆者单者复者皆安在邪？……然而天地之数终不得为河图者，则以《大传》无明文，而五十有五但可以生蓍，不可以画卦也。

胡渭尚有“论太极两仪四象非图书之所有”、“论图书不过为易兴先至之祥”、“论古河图之器”等评论,限于篇幅,不具引,读者可参考其书。

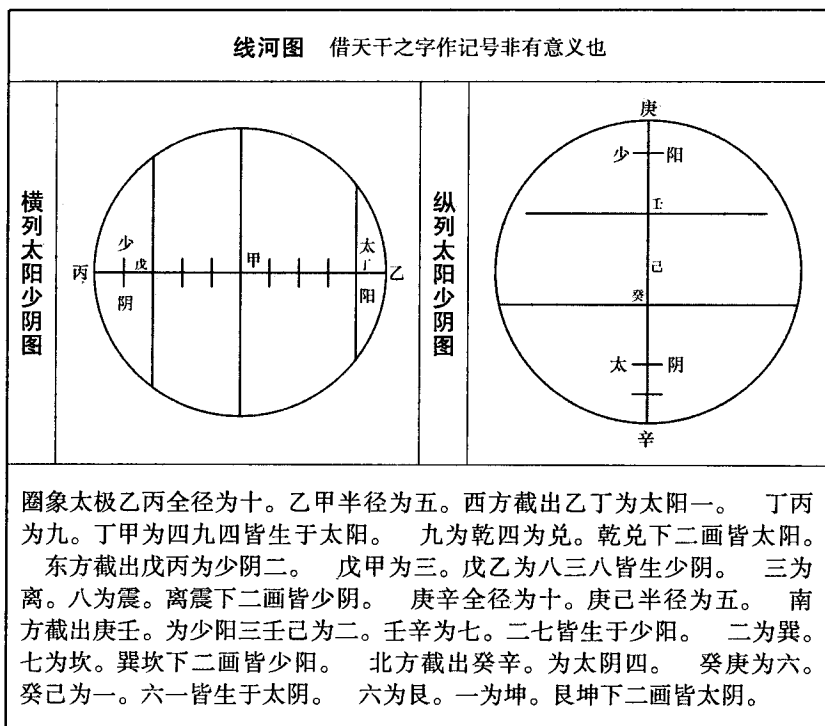
## 二、赞成者：

反对者尽管有力,赞同者仍然热烈,这似乎是潮流——每一时代有其独特的学术风格,宋元明易学的独特风格就在于借图书以表现理论。反对的人大多是以“缺乏经文根据”为理由,而赞成的人则多是只重思想引绎,因而反对的人多属于谨慎保守性的儒者,而赞成的人多是富开创性的道家性格的人物及思想较开放的儒者,元明间隐士一般多为赞成派。今为篇幅所限,且举来知德《周易集注》书后所附之“周易采图”为例,来氏易注之书后,附有各种图象一百零二幅,据说是宋元以来各家易图的采集,包括元代张理、明代章潢等人的创作,因为来知德信图书之学,故后人收集了也置于来氏易注之后。且举下面三幅,其他请读者自参阅(赞成河图、洛书者,其构思推陈出新,可谓花样百出,尤以章潢图书篇制作新图最多,但从易哲学角度来评价这些图象,多出于索奇立异,于思想上并无可称道之处):

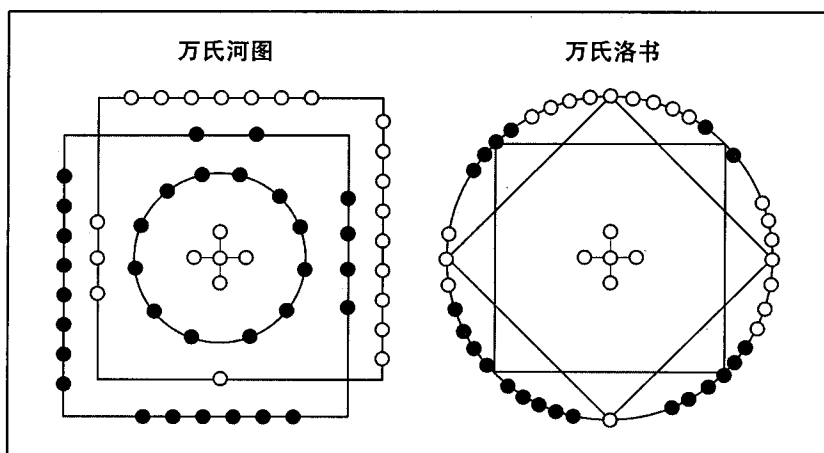




清初对河图思想倾心者，乾隆时国学大师江永可为代表，江氏著《河洛精蕴》一书，以河洛之精、河洛之蕴分内外篇，其中创思之处甚多，如“线河图”：



江氏《河洛精蕴》书中并引有万氏之图及说，甚有新义，民初易学家杭辛斋氏曾在其著作《易楔》中有所引录，今转引于下：





## 续 表

万氏之图。较仅改形式而无意义者。 <small>如以河图为旋毛形洛书作龟坼形者是也</small> 自高一筹。然
两数之体用分合。固极明晰不必改。作意自可见。惟初学得此未始不可为
触目会心之一助。故特录之。至两图之加减除乘。及进退变化之妙。除朱
子易学启蒙。邵子皇极经世外。有蔡西山之经世节要。张行成之经世演义。
易通变丁翼东之衍翼。胡沧晓之周易函书。江慎修之河洛精蕴。张楚钟之
易图管见。推衍至详。千变万化。未能悉录。有以图书配八卦者。多拘执
牵滞。不能悉当。其实河图为体。洛书为用。河图即先天。洛书为后天。
河图为体而体中有用。洛书为用而用中有体。此节万氏图中分圆分方。方
含圆。圆又含方之意也。历代数理历象推步占验医学风鉴诸家。均以洛书
为用。其义悉本于易。前人罕有言者。兹特扼要略述如下。
洛书与河图相异。骤视之似一六与三八未易。而二七四九乃互易其方
者。实则唯一三五不动。一三五者。天阳之生数。不可动者也。周易乾用
九。九即一三五之积数也。故易道扶阳而抑阴。非阳之有待于扶。而阴必
处于抑也。天地阴阳之数。理本如是。论其体。阳生于阴。言其用。则阴
统于阳。如河图之六合一为七。七阳也二合七为九。九阳也。三合八为十
一。一阳也。四合九为十三。三阳也。五合十为十五。五阳也。总数五十
有五。亦阳也。洛书之对位。则皆阴也。一九合十。三七合十。二八合十。
四六合十总数四十。皆阴数也。而御之以中。五则纵横上下交错无不为十
五。总数四十有五。皆阳数矣。 <small>此为以阳统阴君子道长小人道消周易之大义也 观天地生成之数天数二十有五而地数三十阳少</small>
阴多故古今来恒苦治世少而乱世多君子少而小人多圣人参天两地建中立极以五御十化
阴为阳而以洛书四十五数为用则天数二十有五地数二十阳多阴少数不见而潜藏于两
数相合之中是小人皆化为君子拨乱反正成变理阴阳之功其枢机悉在中五与十五能御十则
君子道长五不能御十则君子道消五十者中孚也故孔子五十学易可以无大过详见学易笔谈

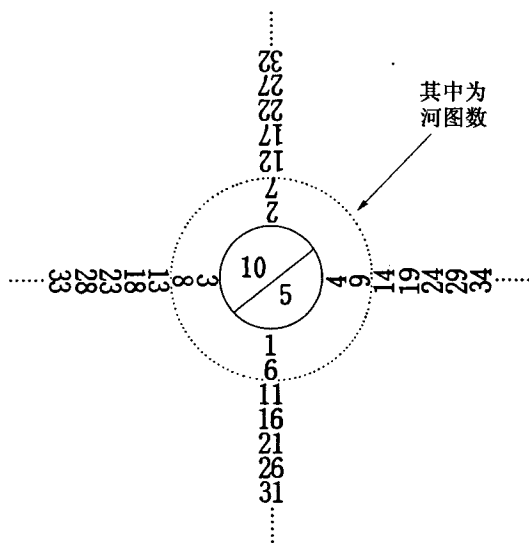
续 表

洛书之位。一居于北与河图同。此为万数之本。不可动摇。乾文言曰确乎其																																																																					
不可拔者此也。由北而东北。而东而东南。本一二三四之数也。由西北而西																																																																					
而西南。而南。本六七八九之数也。古圣于此。但将二八两数互易其位。遂																																																																					
成今日洛书之数。天地造化之机。阴阳变化之妙。悉在于此。略图如下。																																																																					
二八易位图																																																																					
<table><tr><td colspan="5">原</td><td colspan="5">二 成</td></tr><tr><td colspan="5">四</td><td colspan="5">洛</td></tr><tr><td colspan="5">三</td><td colspan="5">书</td></tr><tr><td colspan="5">数</td><td colspan="5">易</td></tr><tr><td colspan="5">二</td><td colspan="5">之</td></tr><tr><td colspan="5">一</td><td colspan="5">位</td></tr></table>										原					二 成					四					洛					三					书					数					易					二					之					一					位				
原					二 成																																																																
四					洛																																																																
三					书																																																																
数					易																																																																
二					之																																																																
一					位																																																																

(三) 河图原面目

以上叙述河图的流变发展,像在述说一个长篇的神话,如今说完了,似乎仍不能确定它的学术地位与学术价值,信者视之为神圣,不信者弃之如敝帚,伟哉中国易学,是乃“广矣大矣”之义乎!

作者浅识,原不敢在此一问题上表现意见,但以数十年来心好易学,每思易之为学乃立基于宇宙万物之学,是以从事易学研究贡献一己之心智以作研究则可,执著于一偏见以牵强作解则不可,然而在河图问题上,易学家们却最容易犯牵强作解之病。河图仿佛是天空中的一片云,人人可得而称名其形象,到最后名称一大堆,却都是云朵变化之貌而无关于云之形成之本质。当然,造成这种情况的主要原因是大家认为河图是易思想,而易学是无所不包之学,受此观念左右,遂而黑白十个点数分奇偶、配五行、别先后天,总在“河图产生于哲思”一个念头上打转,却忽略了整个河图的图形基本上是由一到十十个数目的排列。用中国古代的数目字一、二、三、四、五……将河图数写下来,不易看出端倪,今用阿拉伯数字写出黑白点数,则一眼便看清了底细,原来它是一个四方以“5”与“10”为等差级数的排列图形,图如下:



请看,这是多么周密而美好的一个排列图形,四方均以5与10为等差向外推展,十个数字中明用1、2、3、4、6、7、8、9而暗用5与10,故5与10居中。这一排列除非作整体转动,变换任一个数字均将破坏其组织秩序。我不敢确定地说这便是河图的原始面目,但就图而论图,河图是如此一个数目排列的图形,它的原作者理应是一个数学家——古代某一个天才数学家。

此图中所呈现的有秩序的数列,可视为自然的数理法则,宋明易学家们实际上就是由此数理法则而生思考,产生诸多哲学意义。从前面已叙述的情况看,在汉魏以前,此一数学创思的图形已在知识阶层中流传,郑玄、班固、扬雄、《易纬》作者、《淮南子》作者、《吕氏春秋》作者甚至上推到墨子,都已经为此数学排列所震惊,而采取了它的序数排列,只是尚未与《尚书》、《论语》、《易传》中的河图一支文化相结合,到了关朗或陈抟之时,将此二系合一,遂产生黑白点数排列的河图,并由此向易学思想上大发挥而误认此图原本起源于哲思。

虽然,从古籍上看,此一数字创思与五行思想似乎是早已扯上关系,《尚书·洪范篇》的“一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰

土”，极使人怀疑当时二者已相汇合。洪范的水一、火二、木三、金四、土五，水不生火，火不生木，木不生金，金不生土，故不是“五行相生”之说；水虽然胜火，而火不胜木，木不胜金，金不胜土，故也不是“五行相胜”之说。唯一可解释的只能说水居北方为阳之始生，故数为一奇；火居南方为阴之始生，故数为二偶；木为阳至生物之时，故数为三奇；金为阴成物实之时，故数为四偶；而土五之居中则表示前四者均变化于大地之上，不离开土地而致其用。若然，则可以证明此一数学排列至少在西周初年已经产生，而且已经与五行合流，前面本文所说的“五行数”一名，所包含的便是此二者的相合，观其竟然被列为西周初年大宪章“洪范九畴”之首，可知其被知识阶级重视的程度了。

据古史记载，《周髀算经》是西周初年数学家商高所作，有名的“勾股弦定理”发明于彼时，可见中国数学源起之早，此一河图的数学排列是另一项数学成就。作者当然并不是臆测其作者为谁，或者产生于更早的时代，这一问题留给后来的史学考据家去解，作者只是提出上面的一个看法，以就教于深识君子。

### 第三节 洛 书

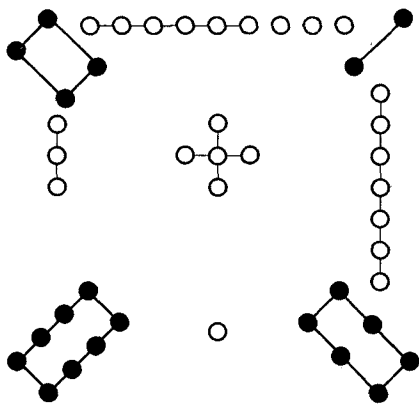
#### （一）溯 源

洛书与河图是一对孪生兄弟，通常简称为“河洛”或称“图书”，从名称上当然很容易使人想到黄河与洛水可能与之有关，事实上也许真是如此，只是缺乏证明罢了。我现在也和上文叙述河图一样，从历史文献上看一看洛书的源流。

先秦时代，“洛书”之名仅一见于《系辞传》中，即上于河图一节中引述过的“河出图，洛出书，圣人则之”。但“河出图”之被指为“河图”，是因为《尚书》中有“河图”之名，“洛书”则古籍中并无此名，可知后人以“洛出书”为“洛书”，乃沿用以“河出图”为“河图”之例。如果就先秦时代仅有此一处载籍而言，似乎“洛书”的学术

身价不如“河图”，事实不然，由于二者同为“圣人则之”，故汉代以下，大家均以同等身价论之，二者的关系可谓焦不离孟，孟不离焦。（《庄子·天运篇》云：“九洛之事”，有人以为指洛书言，有人以为不是，故不论。）

洛书在汉代与“河图”并陈，我们仍当从孔安国说起，孔安国对于《系辞传》“洛出书”的解说，见于孔颖达《周易正义疏》所引，云：



洛书

孔安国以为河图则八卦是也，洛书则九畴是也。

复按孔安国之注《尚书·洪范》“九畴”，云：

天与禹洛出书，神龟负文而出，列于背，有数至于九，禹遂因而第之，以成九类，常道所以次叙。

刚才我们说过，在先秦时，并不见得“洛书”必与“河图”对举，《尚书》有“河图”而无“洛书”，孔子以“凤鸟”对“河图”，二者对举只《系辞传》一处，但经孔安国一唱，“河图”对“洛书”，“八卦”对“九畴”，名号相协，似乎真的成了天造地设的一双了。此后，在历史上“河洛”对举成了当然，单独言“河图”或“洛书”却少见了，例如《史记·孔子世家》，竟将论语的“凤鸟不至，河不出图”改为“河不出图，雒不出书”，太史公尚且如此，可见当时人并重“河洛”的情形了。

刘歆且更进一步，谓《洪范篇》自“初一曰五行”以下至“畏用六极”凡六十五字，即为雒书本文，此说见《汉书·五行志》引述。

刘歆的时代正是七经纬书创作流行的时代,“河洛”的思想在纬书中自是极盛,此可由郑玄的注《系辞传》得知,他说:

春秋纬云:河以出乾通天芭,洛以流坤吐地符。河图龙交,洛书龟成。河图有九篇,洛书有六篇也。

此处忽然又跳出了一个“九篇”、一个“六篇”,大概是纬书时代的作品,否则郑玄何故言此?

至此,我们敢于确定汉人已把“洛书”与《洪范》“九畴”视为一事。然而事情并非如此单纯,在郑玄的经注中,我们又看到他说到了“洛书”中九个数的另一源流,那便是《大戴礼记·明堂篇》的注文,《明堂篇》原文云:

明堂者,古有之也,凡九室:一室而有四户八牖,赤缀户也,白缀牖也,二九四,七五三,六一八。

郑注:

记用九室,谓法龟文,故取此数以明其制也。

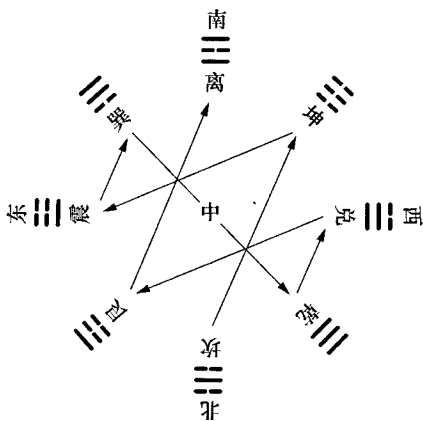
“明堂”是古代天子治事的场所,或以为天子之宗庙(蔡邕明堂论),说法不一,但此制起源甚早,夏商时代已有。上面《大戴礼》明堂九室之数,一望而知正是宋人洛书图象上的九个数字。但我们不可以说是自郑玄始将明堂数当作龟文洛书数来看,因为除了明堂用此九数之外,在两汉数术家中有所谓“太一行九宫”之法,依此九数之序。下面一段文字是郑玄注《易纬》“故太一取其数以行九宫,四正四维皆合十五”之注文:

太一者,北辰之神名也,居其所曰太一,常行于八卦日辰之间曰天一,或曰太一,出入所游息于紫宫之内,其星

因以为名焉，故《星经》曰：天一太一主气之神。行犹待也，四正四维以八卦神所居，故亦名之曰宫。天一下行犹天子出巡狩方岳之事，每率则复。太一下行八卦之宫，每四乃还于中央，中央者北神之所居，故因谓之九宫。天数大分以阳出，以阴入，阳起于子，阴起于午，是以太一下九宫从坎宫始，坎中男，始亦言无适也。自此而从于坤宫，坤母也。又自此而从震宫，震长男也。又自此而从巽宫，巽长女也。所行者半矣，还息于中央之宫。既又自此而从乾宫，乾父也。自此而从兑宫，兑少女也。又自此从于艮宫，艮少男也。又自此从于离宫，离中女也。行则周矣，上游息于太一天一之宫，而反于紫宫。行从坎宫始，终于离宫，数自太一行之，坎为名耳。出从中男，入从中女，亦因阴阳男女之偶为终始云。从自坎宫必先之坤者，母于子养之勤劳者。次之震又之巽，母从异姓来，此其所以敬为生者。从息中而后之乾者，父于子教之而已，于事逸也。次之兑，又之艮，父或老，顺其心所爱以为长育多少大小之行己，亦为施此数者，合十五，言有法也。（此注见于《四部集要·经部·易纬乾凿度卷下》，署名汉郑康成注。）

这段注文等于画出了一个太一神行九宫的图，依其行进次第，这个图则如右：

“九宫”之法，我们现在所知的只是这样一点雪泥鸿爪，但从历史上证验，在两汉之交，它是相当得知识分子所信的一种数术，见于《后汉书·张衡传》，便看到张衡曾上疏天子有以下



的话：

臣闻圣人明审律历以定吉凶，重之以卜筮，离之以九宫，经天验道，本尽于此，或观星辰逆顺，寒燠所由，或察龟策之占，巫覡之言，其所因者非一术也，立言于前，有征于后，故智者贵焉。——且律历、卦候、九宫、风角，数有征效，世莫肯学。

“九宫”与律历、卜筮、卦候等并立，为数术的一种，其法已亡，故上面郑玄的注文只是一点劫后余烬，但我们可以肯定汉代有此一说，绝不会假。

同时，我们看上图九宫之位，除中宫以外，其余八宫每宫合一卦，其卦位正与《说卦传》“帝出乎震”一节文字相合。所不同者，《说卦传》中“帝出乎震”后，循巽、离、坤……的次序，依“五行相生”说运转；而九宫之法则太一神起于坎卦，向坤、震、巽……运动，非依“五行相生”，也非依“五行相胜”，显然是汉人所创制的一种数术，乃是以明堂九室之数结合《说卦传》八卦之位而制作的一种数术。数术的制作也许是在汉代，但其根源不得不承认起自先秦。

“九宫”之法固然已亡，但可以看出来其法主要吸引人之处少不掉的一项是排列成的图案。南北冬夏是中国人时空观念的两极，太一神之游行始于北冬而终于夏南，刚好完成一个上下左右相对称的图案。这个图案在古人心中可谓复杂而不失序、曲折而有则，不由得使人想到汉代兵学上“八阵图”之名，《三国志·蜀志·诸葛亮传》云：

推演兵法，作八阵图。

“八阵图”显然是布阵之法，在上面九宫图中，五居虚中，周围四方四隅合八卦之位，对古代兵家而言，最容易启发军事调动变化的思想，我们有理由相信诸葛亮便是由此而创生其兵学思想的，而事实上历



史上有关“八阵图”的传言，都离不开八卦，更复杂作六十四卦变化。我这里说诸葛亮的八阵图是兵学上的创思，是因为打开《淮南子》的《兵略训》，看其布阵之方，只有“体周而法方，背阴而抱阳，左柔而右刚，履幽而戴明，变化无常，得一之原，以应无方”之句，却不见“八阵”之名，诸葛亮一生用兵时多，专注于兵学思想研究，视他为九宫法与兵阵之结合者，未尝不可。

## （二）宋洛书诸家义

大体上我们可以这样说，汉代洛书虽有很多新说，但如明堂九室的分配，牵合洪范九畴、九宫、八阵图等，都偏于形法之用，非指向哲学思想方面之发挥，宋代对洛书的解说则着重于哲思，当然是以易学为根基。

洛书与河图的不同，显而易见的有二：

一、河图用十数，洛书用九数。

二、河图用数分内外两层，一二三四五居内层，六七八九十居外层；洛书则五居中，其他八数则合八卦而居外。

也正因为有此两点不同，宋人解说二图义理就有了分别：由一，河图有“全”“圆”义，因为自然数由一至十往而反，成一圆道；洛书则除五居虚中外，四方四隅，有“方”义。由二，河图之十数配五行，二合于一正好分配，故有“五行生数”、“五行成数”之名；洛书则周围八数，不宜与五行相合，特宜于配合八卦。

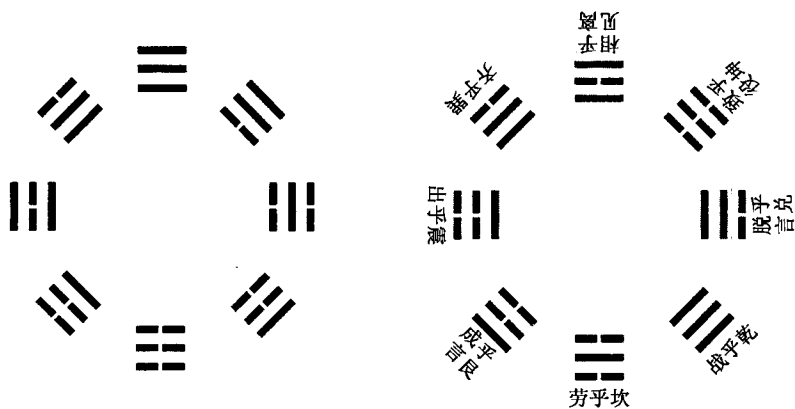
由上两个特点，故宋人很容易便找到了思想发挥的根据，中国古人一向相信天圆地方之说，则河图象天、洛书准地，如此更加深了二图的神秘性。邵雍最早由此言说，《皇极经世书》中，他说：

圆者星也，历纪之数其肇于此乎！方者土也，画州并地之法其仿于此乎！盖圆者河图之数，方者洛书之文，故羲文因而造《易》，禹箕叙之而作《范》也。

邵子此言，只是从“理”上言其大体，并未分析图象中的黑白点数及位

置,“画州并地之法”离不开“方”的概念,犹之于“历纪之数”离不开“圆”的概念一样,都是必然的,而伏羲、文王之画八卦、演六十四卦与夏禹、箕子之划九州、陈九畴,正是“圆”“方”两个概念落在人文上的表现。从这样的“理”上论,邵子是相信汉人所说“伏羲氏则河图而造易、禹准洛书而作范”的。

朱熹与蔡元定对“洛书”的言论,已在上节“河图”中一并引录过,兹不再赘,但须提出来的便是朱、蔡的以八卦配洛书,已非汉人“八宫”所准《说卦传》“帝出乎震”章的八卦次序,而是依从邵子先天易的八卦方位,朱、蔡二人都是邵子先天易的信徒。对于邵子的先天易学,我国不能说是由于他相信“伏羲氏则河图而画八卦”而定立“先天”之名的,但也不能肯定与此没有关系,因为在他的《皇极经世书》与《击壤诗集》中,均曾明白表示过“画前元有易”,意即八卦虽是伏羲氏所画,然易之道却非自画卦始,而是宇宙本然存在着的,他故称名曰:“先天易”。他的先天易非传统《易经》的卦序,乃依照太极生阴阳、阴阳复各生阴阳的原则,由下向上发展,成乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八的次序。朱熹作《周易本义》,置先天易图并邵子之言于其书前(即伏羲八卦与六十四卦次序、方位图四幅),而赞以“尤见法象自然之妙”。至于《说卦传》“帝出乎震”一章的卦序,邵子则称之为“文王八卦方位”,乃后天之学。今且引邵子之“伏羲八卦方位”与“文王八卦方位”二图于下:



左图是邵子的先天易图,右图便是汉人的九宫卦位图,朱熹和蔡元定以河图与洛书配八卦,所配的显然是前者,我们来看《易学启蒙》中的话:

然则圣人之则之也,奈何?曰:则河图者虚其中,则洛书者总其实也。河图之虚五与十者太极也,奇数二十偶数二十者两仪也,以一二三四为六七八九者四象也,折四方之合以为乾坤离坎,补四隅之空以为兑震巽艮者八卦也。洛书之实,其一为五行,其二为五事,其三为八政,其四为五纪,其五为皇极,其六为三德,其七为稽疑,其八为庶征,其九为福极,其位与数尤晓然矣。

又曰:

洛书而虚其中则亦太极也,奇偶各居二十则亦两仪,一二三四而含九八七六,纵横十五而互为七八九六则亦四象也,四方之正以为乾坤离坎,四隅之偏以为兑震巽艮则亦八卦也。河图之一六为水,二七为火,三八为木,四九为金,五十为土,则固《洪范》之五行,而五十有五者又九畴之子目也。是则洛书固可以为《易》,而河图亦可以为《范》矣,且又安知图之不为书,书之不为图也耶。

朱、蔡之所以取邵子之先天易卦配河图洛书,而舍《说卦传》、九宫之卦序,其理由当为伏羲氏既然则河图而画卦、夏禹既然则洛书而作《范》,则河图与洛书均应为先天易之卦序,不应为后天文王之卦序。此一见解当为朱、蔡二氏对河图洛书配八卦的依据,特于此说明。

说到洛书,最不可少的人物是蔡元定的季子,人称九峰先生的蔡沈,他是专门研究洛书、发挥洛书之九数以解说《尚书·洪范》

“九畴”的人。《宋元学案》有《九峰学案》，内载录他的“九九圆数图”、“九九方数图”、“九九行数图”、“九九积数图”以及“范数之图”、“范数八十一章”、“皇极内篇数总名”等图表。根据《史传》记载，九峰自幼随其父蔡西山游学朱晦翁门下，晦翁晚年训传诸经略备，独《书》未及为，遂以属西山，西山性好数学，对《洪范》之数独有心得，然未及论著而卒，尝言：“成吾书者沈也。”九峰受父师之托，躬耕不仕沉潜反复者数十年，然后成书，发明先儒所未及。九峰之学，实以洛书之九数与洪范九畴之数为—“九”之发用，在此—信念下，推演“九”数之方圆行积，成一家之学，其意似若追步扬雄之仿易作《太玄》与邵雍之创发卦序而成先天易，然就学术价值而论，则稍逊色。

今且录其载于《宋元学案·九峰学案》之《洪范皇极序》及《洪范皇极内篇》之部分文字，以见其对洛书之主张，至于图表，读者请自行参阅，此则省录。

### 洪范皇极序

体天地之撰者《易》之象，纪天地之撰者《范》之数，数者始乎一，象者成乎二，一者奇，二者偶也。奇者数之所以行，偶者象之所以立。故二而四，四而八，八者八卦之象也；一而三，三而九，九者九畴之数也。由是重之，八而六十四，六十四而四千九十六，而象备矣；九而八十一，八十一而六千五百六十一，而数周矣。《易》更四圣而象已著，《范》锡神禹而数不传，后之作者，昧象数之源，窒广通之妙，或即象而为数，或反数而疑象，洞极用书，潜灵用图，非无作也，而牵合傅会，自然之数益晦蚀焉。嗟夫！天地之所以肇者数也，人物之所以生者数也，万事之所以失得者亦数也，数之体著乎形！数之用妙乎理，非穷神知化独立物表者曷足以与此哉！然数之与象若异用也，而本则—；若殊途也，而归则同。不明乎数，不足与语象；不明乎象，不足与语数，二者可以相有，不可以相无也。先君子曰：洛书者，数之原也。

余读《洪范》而有感焉……

### 洪范皇极内篇

河图体圆而用方，圣人以之而画卦；洛书体方而用圆，圣人以之而叙畴。卦者阴阳之象也，畴者五行之数也。象非偶不立，数非奇不行，奇偶之分，象数之始也，是故以数为象则奇零而无用，以象为数则多偶而难通。阴阳五行固非二体，八卦九畴亦非二致，理一用殊，非深于造化者孰能识之。

河图非无奇也，而用则存乎偶；洛书非无偶也，而用则存乎奇。偶者阴阳之对待乎，奇者五行之迭运乎，对待者不能孤，迭运者不能穷。天地之形，四时之成，人物之生，万化之凝，其妙矣乎！

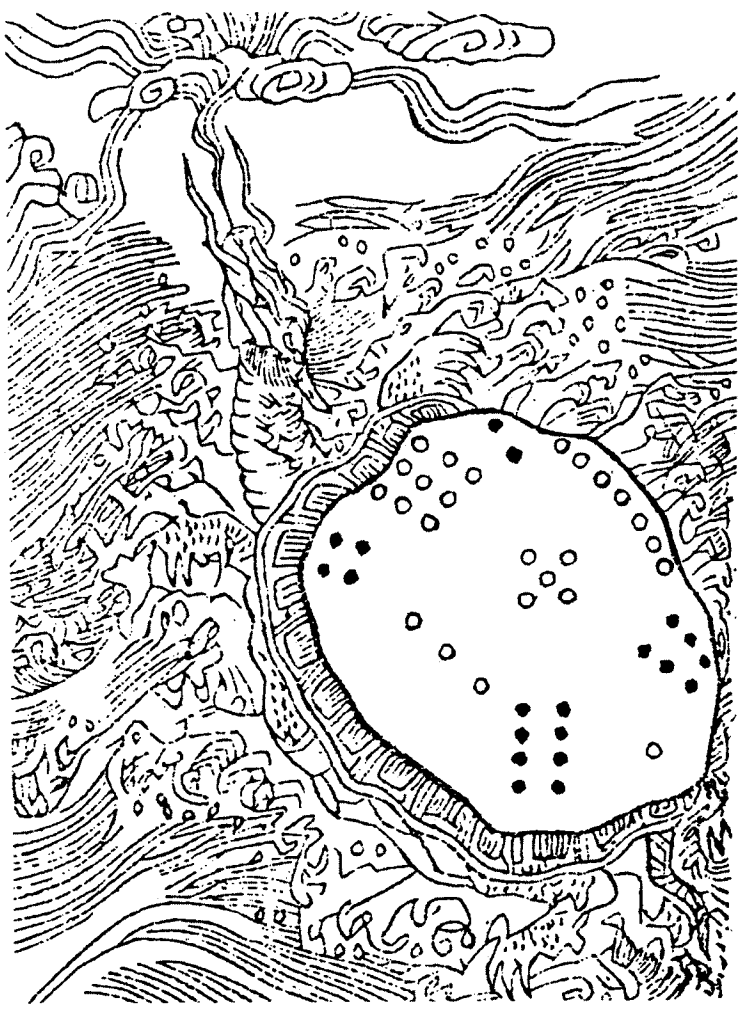
洛书数九而用十何也？十者数之成也，数成而五行备也。数非九不生，非十不成。九以通之，十以节之。九以行之，十以止之。九者变通之机，十者五行之叙也。方隅对待中，五含五而十数已具乎九数之中矣，以见其体用之不相离，而图书所以相为经纬也。

明来知德是深信河图洛书的易家，他除了相信河洛之象外，也相信《易》之“辞”也是来自河图洛书，故其注《系辞传》“河出图，洛出书”一章云：

《易》有辞，非圣人自立其辞也。河出图，洛出书，有自然之文章，圣人则以立其辞。

来氏一定是取实际龟甲之形象作过详细研究，所以在他的“古洛书”说明中有“龟身之坼文”的话，下面取来氏易注中的两幅洛书之图：

龟 书 图

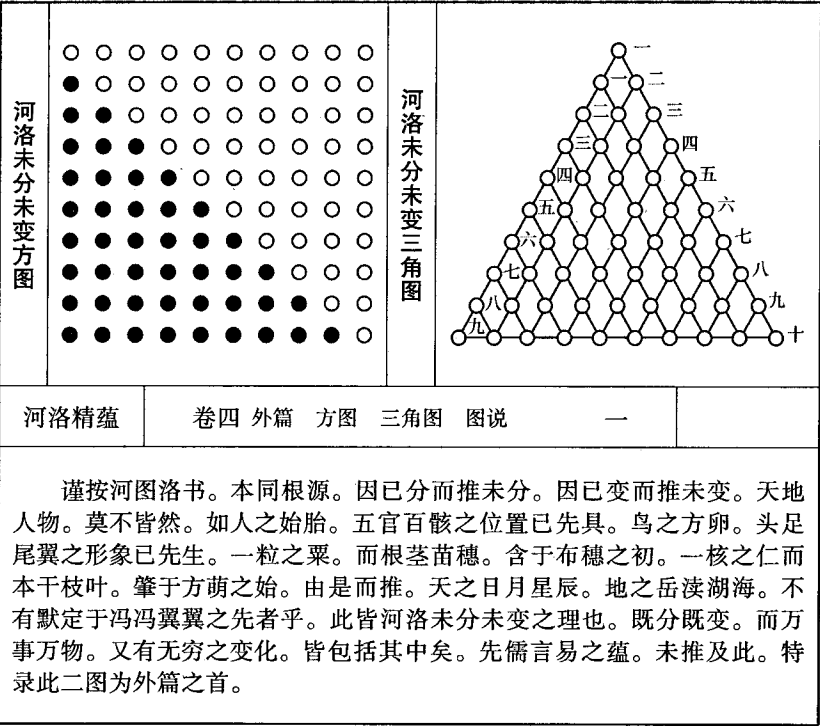


## 古 洛 书



灵龟出于洛。龟身甲坼具四十五数。戴九履一。左三右七。二四为肩。六八为足。而五居中。圣人则龟身之拆文。画为洛书。然各点皆直如字画者。亦取其象而画之。故名为书也。若点数亦圈而圆。则非画之义矣。此书与世所传之书异。故名为古洛书。

来氏易图中也有“河图奇与偶合”与“洛书奇多偶少”二图,说奇偶所以分合之理,至清初江永的《河洛精蕴》,则进一步承袭之,将河洛数之不同纳于一图中以说明二者之同一根源,下面是其二图:



(三) 洛书原面目

“洛书”虽然也被易学家们牵附在哲思领域中作解说,但由于它的数字排列比较明显,所以很早就已被肯定为是一个数学产物,即近世西方所言“魔方阵”的排列图形,宋人不过将数字换成了黑白点数,易为今日阿拉伯数字时则可见如下:

4	9	2
3	5	7
8	1	6

在今日,此一纵横斜贯均为“15”数的方阵,已不足为奇,因为人



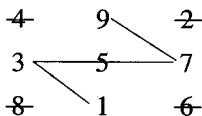
们早已排列出更多层次的方阵图,但在古代人智初开的时候,此一排列的巧妙却是十分令人感到惊奇的,被认为是人类窥破了天机,揭发了宇宙自然的大奥秘,由是而始被用于天子治事之所在的“明堂九室”,继而又被扩大牵涉入数术的“九宫”与兵法的“八阵图”。但不管它有多少种变化,我们相信它的原面目是出于某一位数学家之手的数方阵排列。

我们也不能看轻了宋元明的易学家,认为只是无知的附会,洛书之所以在易学中喧腾一时,自有它的理由,以下就作者所见,提出几点说明以作为讨论:

第一,首先我们应该相信中国人的一个基本看法,就是宇宙间一切现象都是“道”的呈现。在现象界我们习知有两方面的感觉:一为“象”,一为“数”。“象”方面即山水、动植、风云等,人可以从其变化之性中窥察“道”的存在;“数”的方面也同样不离“道”,如一二三四……递增或递减的自然之序,奇数与偶数之性以及数与数间由关系而生的法则等。易学是“明道”之学,卦爻是“象”方面为主的学问,而河图与洛书则是“数”方面的理论发挥。

第二,此一排列方阵,如果排列数序不变,可以作上下或左右反复转动,并不改变其纵横斜贯十五之数,但何以必一居后而九居前,三居左而七居右呢?此与中国之自然环境有关,中国在地球之北半球,面南向阳为居正之位,阳始于北而极于南,于四时为始于冬而极于夏,春为方长,秋为已成,一个民族的文化离不开其生存环境,由此可见。而此一排列与《说卦传》“帝出乎震”一章以五行相生为序之八卦排列(邵雍称之为“文五八卦方位图”)相合,均基于此一文化背景。

第三,在此一方阵排列中,尚隐含一极有趣的现象,为作者在玩索中之发现,即连结一三五七九之阳数,则可成一不间断的线条,然而二四六八四数则不能相连成线,只能成为间断之线,图如下:



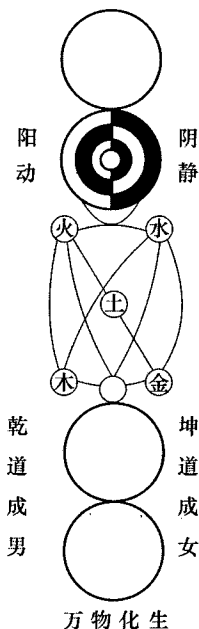
奇数之为阳，阳之象为“一”，偶数之为阴，阴之象为“--”，表现之真切明白，莫过于此。此一自然现象提供了通过哲思以言数理的最佳依据，作者曾在1989年国际孔学会中发表《易经哲学的时空观》一文，以乾阳具时间性而坤阴具空间性作讨论，读者请参阅。

第四，洛书数由一至九，正大地开展之“方”性，与河图由一至十周而复始之天道“圆”性不同，故由思想论，名河图为乾图，名洛书为坤图，亦无不可，此固作者浅见，姑记于此以就教高明。

## 第四节 太极图

### (一) 图象源起

易“太极”之名，在先秦最早见于《系辞传》：“易有太极，是生两仪。”又见于《庄子·大宗师》：“在太极之先而不为高。”《系辞传》之“太极”所指即为八卦之根源符号“一”，是宇宙万物之所从出，《庄子》的“太极”也是指宇宙万物所从出之根本，二者在哲学思考上，含义相同，但却未见“太极图”之名，“太极图”之名则始唱于北宋之周濂溪。有关周濂溪的“太极图”与“图说”，已见于本书前文周濂溪易学，但这里为了说明“太极图”在学术上的源起，不得不再作引录，濂溪的太极图如左：（图说省引）



依据朱熹之言，此图为濂溪“所自作，而非有受于人者”（见朱熹注太极图）。然而自南宋初年朱震、胡五峰始，便不断有人提出此图传自陈抟，后世更有人提出有力证据，认为此图乃来自道家，例如胡渭于其《易图明辨》中，便曾提出：

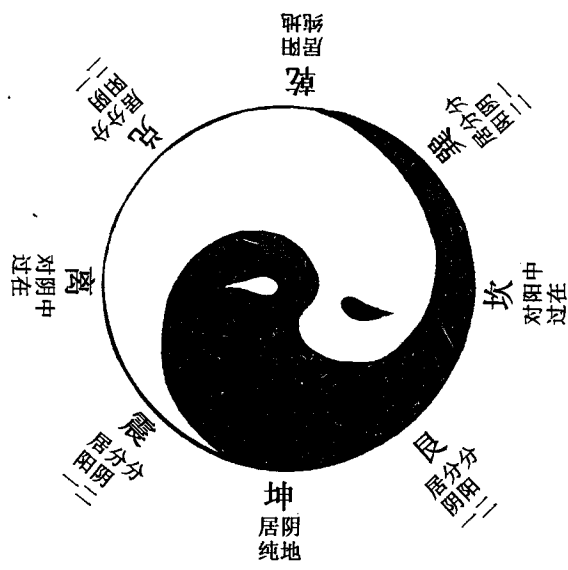
《唐真元妙经品》有太极先天图合三轮五行为一，而以三轮中一〇五行下一〇为太极，又加以阴静阳动、男女万物之象，凡四大〇，阴静在三轮之上，阳动在三轮之下，男女万物皆在五行之下，与宋绍兴甲寅朱震在经筵所进周子太极图正同。今《性理大全》所载者以三轮之左为阳动，右为阴静，而虚其上下之二〇以为太极，乃后人所改，非其旧也。

由上述，周濂溪以多个圆圈所组合而成的太极图，可视为宋初承自唐、五代道家太极图的一支，由周子作“图说”而成了理论上的结集，这一支在周子以后即不再有更进一步的发展。而到了南宋中期以后，却逐渐出现了非组合形式而是一个圆形中有黑白二色相回互的“太极图”，据说是蔡元定晚年时入蜀所得。胡渭《易图明辨》曾引袁桷《谢仲直易三图序》之言，曰：

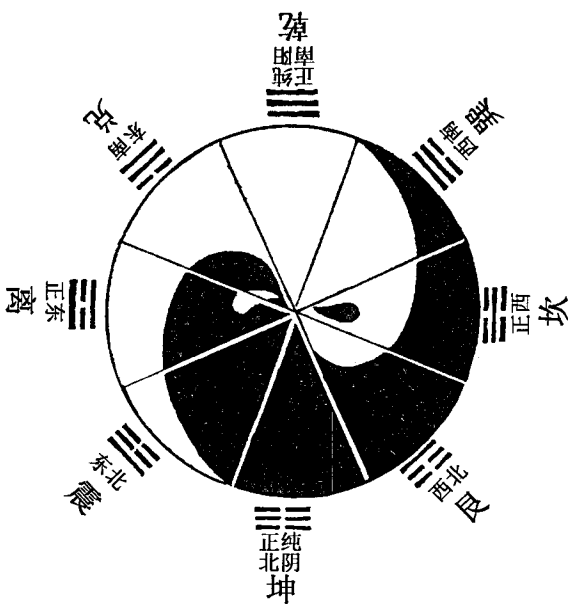
上饶谢先生遁于建安，番禺吴生蟾往受易，而后出其图焉。建安之学为彭翁，彭翁之学为武夷君，而莫知所受，或曰托以隐秘，故谓之武夷君焉。……朱文公属其友蔡季通如荆州，复入峡，始得其三图焉。或言洛书之传，文公不得而见，今蔡氏所传书，论不著图，藏其孙杭，秘不复出。临邛魏了翁氏尝疑之，欲经纬，而卒不可得。季通家武夷，今彭翁所图，疑出蔡氏，惜彭不具本始……

清容居士（袁桷号）的话仍然是一团谜：第一，他并未明言三图之形象何如；第二，他也不敢确定“武夷君”是否就是蔡元定。袁桷生于宋末，为宦于元朝，上距朱熹、蔡元定不过七八十年，对此问题已经不清楚。接下去，胡渭却举引了元末明初出现的两个图：一是赵撝谦《六书本义》的“天地自然之图”，一是赵仲全《道学正宗》的“古太极图”，两图如下：

天地自然之图



古太极图



胡渭在按语中认为,前者“天地自然之图”,即蔡元定入蜀所得之图,又名“先天图”、“太极图”或“太极真图”;而后者“古太极图”,传说乃青城山隐者之所授(胡氏引宋濂之言)。其实,依作者看来,后图乃步前图而作修正,将前图作八分格之划分,以使观图者了解每格中阴阳性分之多寡,俾以合于阴阳爻之数,故在八卦名称之外,又特加卦象。值得注意的一个小地方倒是阴中阳与阳中阴的两小撇,由前图的向外撇改成了后图的向内撇,这是因为更适合于“☵”、“☶”二卦象的解释,读者一看即知。所以此二图,基本上原是一图,如果说蔡元定果然入蜀得图,则谓“天地自然之图”比较合理。

写到这里,我想读者当已感到宋易中“太极图”的产生,虽然不像“河图”“洛书”那样追溯到上古文献,但其迷蒙难窥之状,却不稍让。今以理推断,上面“天地自然之图”应是最早出现的“太极图”,时间当在蔡元定至袁桷之间。按蔡元定卒于宋宁宗庆元四年(公元1198年),袁桷卒于元泰定帝(公元1327年),袁桷写《谢仲直易三图序》之年不详。总之,在蔡元定以后的百年中,正是“太极图”出现的时期。

再进一步看,上引袁桷序文中也曾说到蔡元定入蜀所得之图,“藏其孙杭,秘不复出,临邛魏了翁尝疑之,欲经纬,而卒不可得”。魏了翁与蔡元定之孙蔡杭同仕于宋理宗朝,魏了翁卒于嘉熙元年(公元1237年),蔡杭则早魏氏七年卒。袁文中言蔡杭藏图“秘不复出”,然而世传太极图由蔡杭传于外,两相抵触的说法使人觉得奇怪。我想大约蔡杭藏太极图“秘不复出”是事实,然而其藏有太极图的风声已泄露在外,魏了翁早先不知他藏图之事,及知之,因蔡早七年已卒,为时已晚,故“卒不可得”。(蔡杭为蔡九峰之次子,西山之孙,字仲节,称久轩先生。)

在这里,我们不妨再提另一个线索,也可以有助于此一问题的了解,那就是在《宋元学案·西山蔡氏学案》附录中,载有西山先生长子节斋先生之弟子熊酉的略传,谓:

熊酉,蔡节斋弟子也,尝为节斋《太极图解》序曰:道学

之失传也欠矣,人心之昏晦也甚矣,如太极图之说,世之疑者何其多乎……

熊酉所序其师蔡节斋的《太极图解》两卷,读者切不可误会为是上面“天地自然之图”的太极图,乃是周濂溪的太极图,蔡西山父子都在朱熹门下受教,节斋的《太极图解》便是承继朱子对周濂溪《太极图说》的思想。但在此我所以提出此一事的理由是由此我们可以知道,自从朱熹之后,“太极图”一名并不新鲜,却是指周濂溪的太极图而言,上面所说魏了翁欲求而“卒不可得”的“太极图”,并非周濂溪的太极图,而是由传说得知蔡氏家族中的单圆的“太极图”,如果是濂溪的太极图,魏了翁岂有不知之理?

于是,事情慢慢变得明显了,实际情况是自朱熹以后,学术界以朱注的周濂溪《太极图说》为义理思想之正统,而在隐约之中却传出了不同于周濂溪太极图的另一种太极图,此一新的太极图是一个大圆圈,黑白二色相回互于中,据说是蔡元定当初入蜀求得——问题的关键遂落在“蔡元定是否真的曾经入蜀求得图”上。

本书就性质言,是史书,只求如实说明太极图在当时如何发生的实况,并不想涉入考究真伪出处等事,然而走笔至此,似已不得不作一番合理的考察与推断。根据《宋史》蔡元定的传记以及其子孙辈的传记、朱熹等相关人物的传记,都看不到有蔡元定入蜀得图之事,因而后人也有疑心此事之非真,例如胡渭书中即引杨时乔《周易全书》之言曰:

赵氏图书世竞传之为真图书(指前“天地自然之图”),  
灵宝许公诰、郴阳何公孟春尤笃信之,独季彭山本云:朱子  
与蔡元定无书不讲明,岂有秘不与言之理?

这种惑疑自是有道理的。那么这件事我们应该如何解说呢?作者的意思如下:

第一,我们必须知道朱熹与蔡元定二人虽然是亦师生亦友朋的

情分,交好无间,但二人的学术性向却不同。朱熹性近于继承由程颐而来的义理思想,儒学性格重;蔡元定则性近于继承由邵雍而来的象数思想,易学性格重。蔡元定之推崇朱熹,安于为朱门下,正由于朱子的儒学义理胜;而朱子的《易学启蒙》一书属蔡起稿,也正由于蔡氏的象数易学胜。

第二,周濂溪的《太极图说》,原是融合儒门易与道家易而成立,朱熹则全然以儒门思想注解,由太极、阴阳、五行到人事,成一由形而上到形而下的完整儒学思想体系,尤其是对“无极而太极”的解说,儒学思想明显表现,这一方面是时代潮流使然,一方面也是朱熹的儒学性格所致。朱子门人包括蔡元定父子都接受此思想,并无异议,但蔡元定本人毕竟对易学之象与数有兴趣,在对易学象与数的专门研究方面,他有自己的创思,非朱熹所能致思者,从胡广等编撰之《性理大全》书中所载蔡元定《纂图指要》中诸多研究邵雍先天易的易图可证。换句话说,蔡元定有创作不同于周濂溪的太极图的可能。

第三,蔡元定一生下大工夫研究邵子的先天易学,是毋庸置疑的事,而邵子的先天易圆图,实质上便是一个太极图。阳起子中,阴起午中,在六十四卦上说,阳起于复而极于乾,阴起于姤而极于坤,将卦象上之阴阳爻,依其轻重化作白黑二色,就是太极图(来知德后来做了此一工作,见来氏易图)。这对于蔡元定而言,是非常自然可以思考到的事。

第四,正因为此一太极图是由邵子的先天易而悟得的,故此一图的初期名称有称“天地自然之图”,或“先天图”,或“太极图”,或“太极真图”。邵子的易学以“先天”称名,以“天地自然”为特色,“真”字也是邵子最喜欢用的字,《皇极经世书》和《击壤诗集》中都可以看到。而“太极”一名,邵子也曾用过,他有一首“自作真赞”的诗,云:

松桂操行,莺花文才,江山气度,风月情怀,借尔面貌,  
假尔形骸,弄丸余暇,闲往闲来。(诗后自注:“丸谓太极”)

可见邵雍本人早已把他的先天易图视为太极图了,《击壤诗集》中言

及“泥丸”、“弄丸”之处数见,以“丸”为太极,此“丸”当然不是周濂溪组合形式的太极图,而是一个圆的太极图。

以上四点,如果读者能够认同,我想已约略可以看出“太极图”的发生与发展情况了。整个说来,宋代“太极图”有两支:一为周濂溪的组合多圆形式的太极图,其思想及形态系来自汉代五行及魏伯阳《参同契》的思想,再融合于儒门易学而成;一为单圆形式的太极图,其思想溯源于陈抟之先天易,下传数代至邵雍,始推出先天易图。邵子以其先天易图为太极图,只是有其实义,并未明倡其说,至于南宋蔡元定,因研究邵子易学而将先天易图改为黑白相回互的太极图。蔡氏制作太极图后,也许认为尚未至成熟公开之时,故藏于家中未公诸于世,数代之后始渐传出,赵抃谦《六书本义》中的“天地自然之图”,应即是最早传出之图形,后再经修改为“古太极图”,再经修改为今日常见之太极图。至于蔡元定是否曾“入蜀得三图”,因文献无证,只好不承认,作者认为这是后人的捏造以增加“太极图”的神秘性,因为此图传出之日,蔡元定早已作古,无从追查,捏造之人也许是蔡家孙辈以下之人,也许是他人,不必去斤斤计较了。

写到这里,作者不禁有一点感想:读者或以为学术思想应为严正合理之事,而如本节所述河图、洛书、太极图三者图象之学,似乎都任由易学家们在那里东牵西挂,妄逞新奇之论,岂不失却学术之严正性?关于这方面,我们应该知道易经原是研究宇宙自然之道的学问,而自然之道的本身又是视而不见的形而上存在,人凭人智制作图象以明自然之道,无非求借物以证知,然而物无穷而多样,故图象之学本身即包含着容许易学家们任意主观发表见解的权利。在哲学上说,当一个命题提出尚未得到正解时,人人有参与解说此一命题的机会。河图、洛书与太极图三者,由于来源方面的模糊,无法一时得到正解,自然会造成异见丛生的后果,作者认为这不是反常、不好的学术现象,而是正常应有的。君不见近代民国初年的杭辛斋,在其《易楔》书中尚对“太极图”这一老命题提出他的新见地,他在“古太极图”一节的注文中说:



按蔡氏晚年得此图，未久即病卒，故朱子亦未之见也。蔡死后秘藏于家，至其孙始传布之，已在宋亡之后，胡元一代尚鲜称也。至明初，刘青田取以绘入八卦之中，遂风行海内，几乎家喻户晓，无人不知有太极图矣。

杭辛斋所说的“古太极图”不同于胡渭《易图明辨》中的“古太极图”与“天地自然之图”，乃易中间两小撇为两圆点的太极图，这是杭氏疏忽所致。然而最重要的是太极图的身世本来已经够复杂，现在杭氏又加上一个刘青田（刘青田即刘基，字伯温，明太祖洪武八年，即公元1376年卒），更多了一个无可考的源头，但毕竟也算是讨论“太极图”的一见，乃附于此。

作者的论断是：黑白回互的太极图，应是蔡元定的制作。故以下简称蔡氏太极图。

## （二）太极图诸家义

宋元明时代的太极图如果要分类的话，可分作三类，即：（一）周濂溪的多圆组合形式的太极图；（二）蔡元定单圆黑白回互的太极图；（三）来知德的太极图。有关第一种太极图，前于介绍周濂溪易学时，已经详细解析过，兹不再论，故本节所述，只及于第二、第三两种。

方才在上节中作者曾经分析过，赵抃《六书本义》中的“天地自然之图”，又称为“先天图”、“太极图”、“太极真图”，应是蔡元定之作。今就此图的哲学含义而言，与周濂溪的太极图旨不同，周子的太极图着重于表现万物化生的程序，读者观之而知太极变化生生之本末；蔡氏的太极图则着重于表现太极本身的性质，读者观之而知太极原为阴阳二作用之流转不息，且阴非绝阴，阴中有阳，阳非枯阳，阳中有阴。用现在哲学上的话说，便是周子的太极图重于表现易形而上学的宇宙论思想，而蔡子的太极图则重于表现易形而上学的本体论思想。

出于蔡子黑白回互的两个图，见于赵抃与赵仲全书中，前文已引录，故此不再重复，下面是胡渭对“天地自然之图”的解说：

其环中为太极,两边白黑回互,白为阳,黑为阴,阴盛于北而阳起薄之,故邵子曰:震始交阴而阳生,自震而离、而兑,以至于乾,而阳斯盛焉。震东北白一分黑二分,是为一奇二偶。兑东南白二分黑一分,是为二奇一偶。乾正南全白,是为三奇纯阳。离正东,取西之白中黑点为二奇含一偶,故云对过阴在中也。阳盛于南而阴来迎之,故邵子曰:巽始消阳而阴生,自巽而坎、而艮,以至于坤,而阴斯盛焉。巽西南黑一分白二分,是为二偶一奇。艮西北黑二分白一分,是为二偶一奇。坤正北全黑,是为三偶纯阴。坎正西,取东之黑中白点为二偶含一奇,故云对过阳在中也。坎离为日月,升降于乾坤之间而无定位。纳甲寄中宫之戊己,故东西交易与六卦异也。八方三画之奇偶与白黑之质,次第相应,天工乎?人巧乎?其自然而然之妙,非窈窕造化阴阳之秘者,亦不能为也。(胡渭《易图明辨》卷三“天地自然之图”后按语)

由胡渭这段话,不只看到了图中黑白二色回互之义,也知道了太极图的正确画法。尤其重要的是,胡氏等于告诉人们此图是源于邵子的先天易图而来的,因为八卦在图周围的排列位置,正是邵子的八卦方位,胡氏更直接引了邵子的话以作说明。作者非常佩服胡氏此一见地,这也正是作者主张蔡元定因研究邵子先天易而悟及制作黑白太极图的理由,如仅观察阴阳二性在太极中的消长流行之状,当然黑白二色的太极图较邵子的先天易图更容易被辨识,这也正是太极图在后世大行其道的理由。

在太极图与八卦的相配合中,最值得注意的是乾、坤、坎、离四卦。由于乾卦是纯阳爻而位在南方,所以在画太极图时乾由南方至圆心的一格要保持全白,不占坤黑;而由于坤卦是纯阴爻而位在北方,所以在图上坤由北方至圆心的一格要保持全黑,不占乾白。离与坎两卦,东西相对,在卦象上一为阴入阳,一为阳入阴,故在画太极图时要注意白中黑点与黑中白点的位置,赵撝谦“天地自然之图”与赵

仲全“古太极图”中均为两小撇,前者两撇向外,后者两撇向内,细味其故,也是经过思考的修正,乃为了更逼真地配离☲、坎☵二卦象之故,前图于理当较早出,后图当较晚出。又,乾、坤、坎、离四卦不仅是来自邵子先天图的四正卦,早在东汉魏伯阳的《参同契》中已特别揭示,《参同契》云:

乾坤者易之门户,众卦之父母。坎离匡廓,运轂正轴,  
牝牡四卦,以为橐籥。

朱熹曾经有过一段话,论及乾、坤、坎、离四卦在太极图之位上也符合《参同契》纳甲月象的运转变化,讲得很好,且也被胡渭所引录,兹转引如下以代表朱子对太极图的见解:

或问朱子,谓希夷之学源出《参同契》,何以知其然乎?  
曰:即其阴阳盛衰之数以推晦朔弦望之气而知其理,有若符合节者矣。阳气生于东北而盛于正南,震、离、兑、乾在焉,即望前三候阳息阴消之月象也。阴气生于西南而盛于正北,巽、坎、艮、坤在焉,即望后三候阳消阴息之月象也。阴极于北而阳起薄之,阴避阳,故回入中宫,而黑中复有一点之白。阳极于南而阴来迎之,阳避阴,故回入中宫,而白中复有一点之黑。盖望夕月东日西,坎离易位,其黑中白点即是阳光,白中黑点即是阴魄,东西正对,交往于中,此二用之气所以纳戊己也。举《参同契》千言万语之元妙而括之以一图,微而著,约而赅,丹家安得不私之为秘宝而肯轻出示人耶!

据说朱熹晚年,对《参同契》一书非常重视,曾注《参同契》诸图,毛奇龄曾道及此事。也有传说朱熹注《参同契》,隐真姓名,化名为邹訢,号空同道人,杭辛斋相信此说,未知真否。胡渭《易图明辨》中引有邹訢之言。

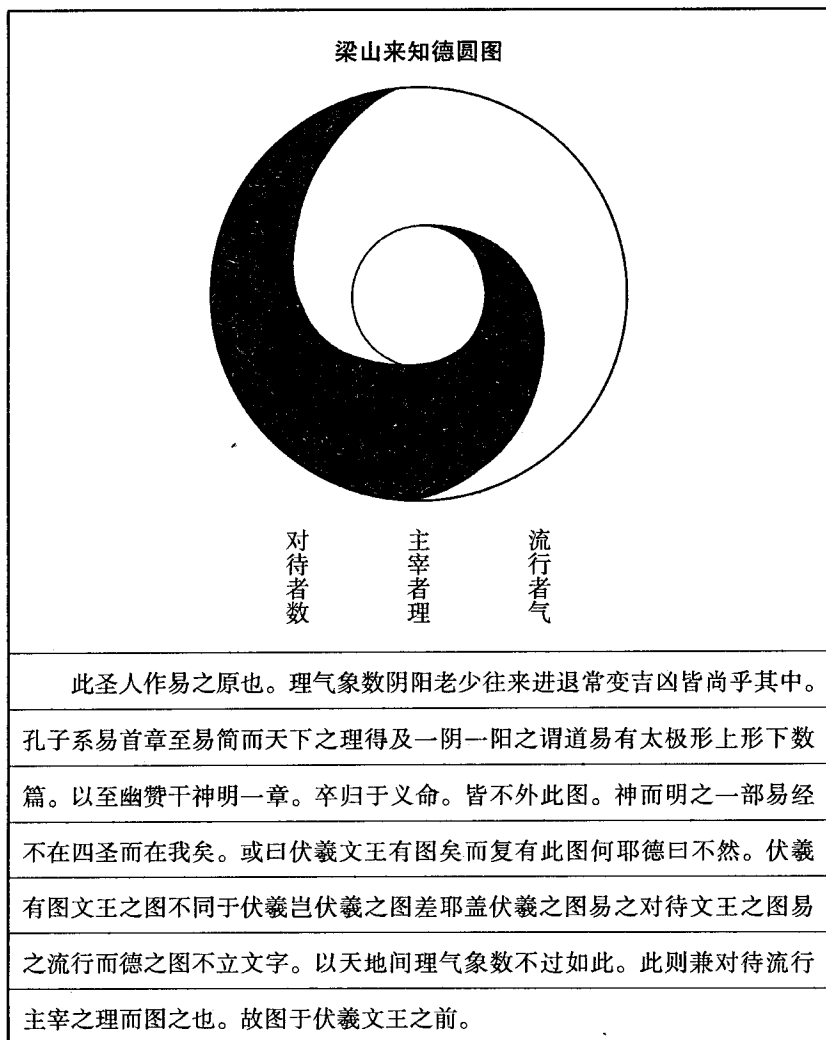
复次,仍需一提,作者刚才说的如依画太极图之法,则乾、坤二格一为纯白,一为纯黑,如此则与乾、坤二卦之象☰、☷相对应。这就画

太极图而言,自然是正确的,但读者切不可斤斤计较于如此将失于人为造作。譬如说纯阳之乾与纯阴之坤果能成立吗?若然,则乾后将无巽之生,坤后将无震之始,生机绝灭,乌乎可?应知分八格不过是为了画图之便,而无阴不含阳、无阳不包阴是要从整个阴阳各有白黑之点中去体会,黑白色分量之多寡也是从大体而言,不可执著。再如图中两小撇的方向,由向外撇改为向内互撇,在含意上我们当然可以解释为“向外撇”表示阴阳内在均含有生化发散之几,“向内撇”表示阴阳虽互相进退挤迫,然消长中又相互吸引牵恋。此等解说都有理,因人而起之思想,不必强合于一义,但作者认为就图形而观配卦,似乎“古太极图”改为向内互撇之意,实在于为求更符合离☲、坎☵二卦之象:白撇向右,表示与右面之阳相连,则左半成为阳阴阳之☲;黑撇向左,表示与左面之阴相连,则右半成为阴阳阴之☵。然此等分辨,实属“弄小巧之智”,为大易所不取,是故后来人干脆将两小撇改作两个小圆点,不失阴阳互含之意而少却琐屑弄巧之辨,这便是现在通行的“太极图”:



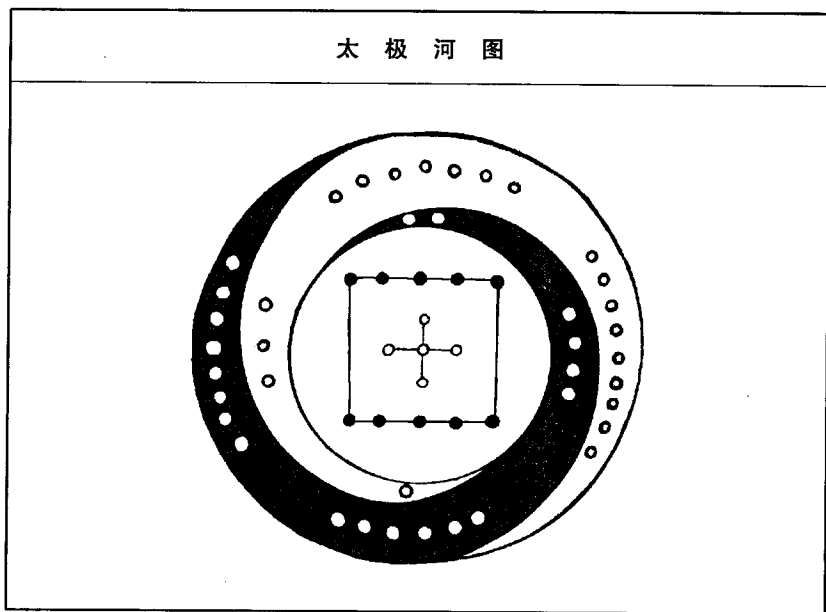
现在许多人画太极图,或将白黑易位,或白黑始生之位错置,或两点作上下斜对,都是由于不了解图象与卦象相合之理。

单图黑白回互的太极图,自蔡元定后,虽不全同,但都相因袭近似,到明代来知德的太极图推出,才又有新创思。来氏一生不仕,专精研易,其对易图的制作甚多,前文河图、洛书中均有他的不同传说的图象作品,对“太极图”他尤其重视。今所见《来氏易注》一书,一开始便看到了他的“太极图”与解说文字,下面所引录的根据天德黄舍慈恩本“易经来注图解”:



从文字中,我们可以看出来氏对他的太极图相当自负,他说“伏羲之图易之对待”“文王之图易之流行”,是对邵雍的伏羲氏先天图与文王后天图而言。先天阴阳相错而对立,为宇宙本具之条件;后天阴阳变动而运转,为万物变化之起因。来氏专以“对待”义括伏羲氏之易,专以“流行”义括文王之易,而以“兼对待、流行、主宰之理而图之”言自己之易,颇予人以自我贡高之气氛。实际上,易道一大存在,无对待不见流行,无流行不见对待,而所以流行对待者,非理何起?吾人研究易学,自觉有新见当然值得高兴,岂可将易义切片分断,谓伏羲、文王只见对待、见流行而不见主宰之理?瞿塘苦心研究易学三十年固然可佩,犹未除得失之念,身不在名场而心犹系之,是一憾也。

来氏太极图同样受邵子的影响,在他《易经》后面的附图中,有“太极六十四卦图”、“六十四卦阴阳倍乘图”等,用不同的方式将邵子“先天六十四卦圆图”中各爻涂成阴阳黑白二色,以表明他的太极图来自邵子的先天图,读者参阅他的易注即可见。复次,在来氏书后,又有“太极河图”、“河图数起一六”等图,以表示太极图与河图数相应,这些图不一定是来氏制作,下面引此二图与说以供参考:



续 表

虽曰。一六在下。二七在上。其实皆阳上而阴下。虽曰三八在左。四
九在右。其实皆阴左而阳右。虽曰。以五生数统五成数。其实皆生数在内。
而成数在外。虽曰。阴阳皆自内达外。其实阳奇一三七九。阴偶二四六八。
皆自微而渐盛。彼欲分裂某几点置之某处。而更乱之。盖即此太极河图观
之哉。但阴阳左右。虽旋转无定在也。而拘拘执河图虚中五十无位之说。
又不知阴阳合于中心。而土本天地之中气也。 <small>太极河图说</small>

河 图 数 起 一 六

续 表

出乘动机。动静有常。而流行不息。西北者数所出入之门乎。阴阳相求。而
数生焉。数始于一。而极于九。化于二而通于十。自北至西则阳数极。极则
益深。不得不入而归诸十。自二至十。则阴数极。阴极必返。不得不出而复
于一。一以始之。九以极之。二以化之。十以通之。数之圆而神也。如是夫。

来氏太极图,从思想上看,最主要表现了下面的三种含义:

第一,大圆之中有一小圆,阳与阴各由小圆生起,发散扩充于外,此乃表现“万化生于中”之义(此为邵子之言)。

第二,原蔡子太极图中,代表阴阳的黑白二色之极,各有一小点以表示阴中有阳与阳中有阴之“几”,今来氏则总括于中之小圆,小圆建于黑白未分之先,融通阴阳,虚而含理。故此图较之于蔡子太极图,似多于先天之义,蔡子太极图则多于阴阳之已分义。

第三,代表阴阳之黑白二色,各以渐生,以渐消,此与天道人事自然消长生灭之义亦合。

总之,来知德此一太极图,单纯而有深义,不失为一有价值之图,与蔡子的太极图各有思想之深度。虽然,这两个太极图如实而论,都直接承自邵子的先天易图,从这里看,邵雍对宋元明易学而言,确是发生大影响力的易学家。

有关来氏“主宰者理”、“对待者数”、“流行者气”的阐述,因本书后文有来氏易学专论章,故在此省论。

### (三) 太极图之大源出自天

以上叙述了自宋元明以来太极图的演变及其含义,时至今日,上述三种太极图似是各具有了不同的身份:周濂溪的太极图学术性特别浓厚,讲宋明儒学的人都少不掉以它为开端;来知德的太极图则只限于讲来氏易时才被提到;一般人讲论易学的太极图,则以蔡子的太极图为主。造成这种结果当然有其原因,那就是周子的太极图,本身便是儒家承自《易经》的宇宙生成体系,思想重心指向人生修为,经过朱熹注解以后,更成为儒学的理论纲要;来氏的太极图,在其理论的



解说上,有许多是来氏主观的见地,且思想较偏重于易象数的思考,非一般人所易了解;蔡子的太极图则如实地表现出现象世界阴阳二性的流动消长,望而有合于心之所识,故比较易于为一般人接受。作者在此必须指出,三种太极图虽是形象不同,实义则如一,因为整个宇宙是一大太极。太极图何在?即在吾人现时现地的生活中,周子画出来的多个圆圈,蔡子画出来的阴阳回互与来氏图中的阴阳起中等道理,实际上就是吾人生活、见闻随时随地的呈现。周子不过是将太极中的变化,作分解性的表达,多个圆圈实际上都在一大圆中;蔡子不过是将阴阳二性作象征性的消长回互,实际上消长回互中的数不尽的多端变化,靠人们自己去领会;来氏不过是表示出阴阳起于中之法则,实际上何处是“中”,何处不是“中”?正是茫茫宇宙无往而非“中”,由于处处有“中”,故处处有阴阳之“生”。是故太极图者,无非入堂之门,启室之钥,欲登堂而入室,仍须靠观图者之自有得。

于是,在本节述太极图行将结束之际,我想提出几个在哲学思考上似乎值得关注的问题。易经哲学既是视宇宙为一大太极,那么太极图果为人智所创制吗?还是人类接受了宇宙为一大太极的启示而制作的呢?还是人类在宇宙一大太极的流行中,不得不应时而兴制作了太极图呢?

春天来了,草木发芽抽枝,花叶披离,是草木的制作吗?秋风起了,草木黄落凋萎,生意萧然,是草木的不欲制作吗?草木如此,山水如此,万物生活之道如此,人文的兴起与衰落也是如此,宇宙有其道,有其理,有其法则,有其固然。君不见太空星云凝聚之象?君不见生物细胞中微粒子运转之象?君不见云行屈曲、水流漩涡之象?君不见一婚一丧、众亲友朋环慰之象?是知宇宙间一事、一物、一念、一情、一家、一国……正如一细胞、一星球、一太空星系,均不离周遭重重叠叠之拥护,善如此,恶如此,正反不离此道,观其象状,都如太极之图。非仅“太极图”予人如此感觉,“河图”与“洛书”在某种感受中也是如此。明乎此,则知本章所述“太极图”、“河图”、“洛书”其所以在人的认知中或多或少总有相当成分涉及“不确定”、“神秘”之感者,实由于它们的呈现本非出于人智的创

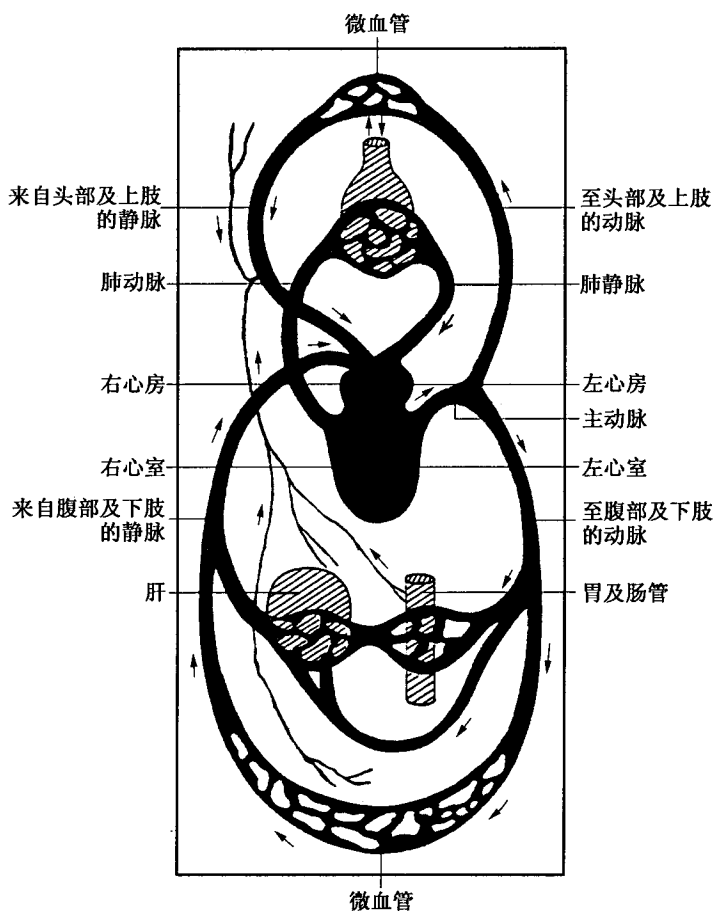
制,老子尝言此理云:

大曰逝,逝曰远,远曰及。

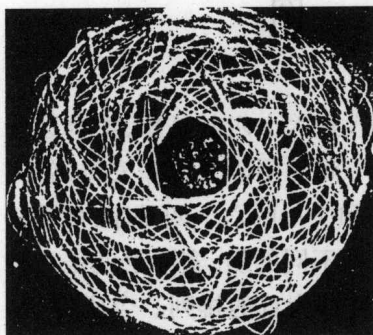
懂得了老子的这些话,我想对太极图的了解,会大有帮助的。

以下是今日每个人都熟知的几幅图象,引录以作为本节“太极图之大源出自天”的结束。

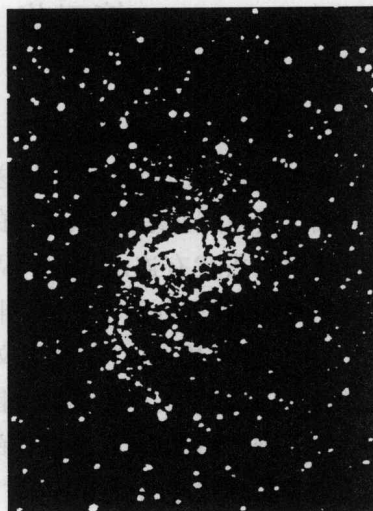
人身血液循环图



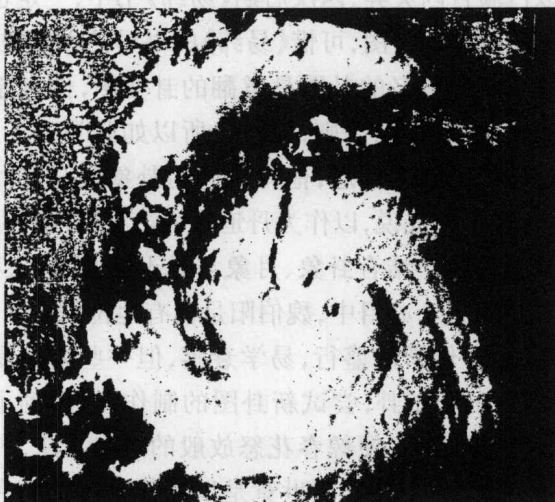
原子及结构图



星云图



台风图



## 第五节 卦 图

易之有图,应该说是必然的,因为八卦六十四卦是象,集合这些象作各种形式的排列或者变动这些象中间的阴阳爻位作安排,就叫做卦图。所以广义地说,伏羲氏的八卦和文王的六十四卦序,都是卦图。传说中古代有连山、归藏、周易三种不同的易,实际上就是三种不同排列的卦图,分别以艮卦、坤卦与乾卦为首的排列。今所传《易经》六十四卦是周易,卦序为周文王所安排,连山和归藏二易都已丧失,所以这是最早的六十四卦卦图,也是先秦时代唯一的一个六十四卦卦图。到了西汉以后,新制作的卦图逐渐兴起,象数易家孟喜推出循历谱为排列次序的卦图,叫做“卦气”,以中孚卦为首。焦贛推出重六十四卦而为四千零九十六卦的排列,叫做“变占”,以“乾之乾”卦为首。京房则创制了有名的“八宫”,以原八卦为本卦,各统八卦,各为一宫,函六十四卦。此三人都是占验派的象数易家,他们各据其卦图讲说理论以占验吉凶灾异,西汉后期《易纬》书中,一定也记载着一些不知名人士所制作的卦图,可惜《易纬》的书早已亡佚散失,是很可惜的事。东汉末年最有名的卦图是虞翻的卦变图,他有原则地变动六十四卦中的爻位,作排列法则,而他之所以如此是为了注解经文。另有一支是道士魏伯阳的创思,他将八卦的卦象配合在月亮的升降盈亏上,再结合天干而成说,以作为丹道修炼之准则,魏氏著作《参同契》今犹传世,他的这个结合卦象、月象与天干的图,后人称之为“纳甲月象图”,在道家人士心目中,魏伯阳是极有地位的。

魏晋以后,由于佛学的盛行,易学衰落,但一些爱好易学的人仍在时代潮流之下玩爻布卦,尝试新卦图的制作,然后到了北宋一开始,易学在久经沉寂之后,便像春花怒放般的迸发出来,一个新的易学盛世展开了,而这一个易学盛世竟是以制作易图为特色的。先是出现了一个华山道士陈抟,紧接着河图、洛书、太极图、先天易图等一时并起,人物众多,学说纷歧,令人无法定其端绪,理其系统,然而易

图的确是盛行起来了,这是事实,不容否认的事实。

有关河图、洛书、太极图以及邵子的先天易,我们都已在前文作过叙述,现在只就卦图一项来说。卦图的种类很复杂,不容易作类别划分,勉强分类,也许可以分为以下数类:

一是以表现哲学思想为目的者,如文王的六十四卦序、邵雍的先天易图。

二是以注解经文为目的者,如虞翻的卦变图、朱熹的卦变图。

三是以修道养生的实用价值为目的者,如魏伯阳的纳甲月象图、俞琰的先天六十四卦直图。

四是以占验吉凶为目的者,如两汉孟、焦、京的卦图。

然而,这样的分类并不妥当,我们很难说某一种卦图全然是为了某一目的,因为卦象本身就是思想符号,任一卦图排除出来,都有它左牵右挂的引申意义,所以上面的类别只是大略依性质之着重处而言。

北宋年间见于文籍最早的卦图,应是李之才的“变卦反对图”与“六十四卦相生图”。李之才字挺之,为邵雍的老师,《宋史·儒林传》云:

青社人也,天圣八年同进士出身,为人朴且率,自信无少矫厉,师河南穆修。……修之易,受之种放,放受之陈抟,源流最远,其图书象数变通之妙,秦汉以来鲜有知者。之才初为卫州获加主簿权共城令,时邵雍居母忧,于苏门山百源之上,布裘蔬食躬爨以养父,之才叩门来谒,劳苦之曰:好学笃志,果何似?雍曰:简策之外,未有适也。之才曰:君非迹简策者,其如物理之学何?他日则又曰:物理之学学矣,不有性命之学乎?雍再拜,愿受业。于是,先示之以陆淳《春秋》,意欲以《春秋》表仪五经。既可语五经大旨,则受《易》而终焉,其后雍卒以易名世。之才器大,难乎识者……泽人刘羲叟从受历法,世称羲叟历法,远出古今上,有扬雄、张衡所未喻者,实之才授之。……归葬青社,邵雍

表其墓有曰：求于天下，得闻道之君子李公以师焉。

见之于《邵雍传》，亦有言之才授雍“物理性命之学”及“河图、洛书、宓羲八卦、六十四卦图象”，这些学问正是邵雍一生所安身立命者，且之才又善历法，又“器大，难乎识者”，综观这一切，李之才对邵雍的影响，实非浅鲜。





































至于李之才的卦图，朱震《汉上易》曾道及，后来胡渭在《易图明辨》中复引林至《易稗传外篇》以为首图之文，可知此二卦图甚受易家重视，今就胡渭书中所引转录于下：

一、变卦反对图

李挺之变卦反对图



乾坤二卦为易之门万物之祖图第一 <small>旧本日功 成无为图</small>			
乾老阳☰			
坤老阴☷			
乾坤相索三变六卦不反对图第二			
坤体而乾来交	颐☶	小过☱	坎☵
乾体而坤来交	大过☱	中孚☴	离☲
乾卦一阴下生反对变六卦图第三			
	姤☵	同人☶	履☱
	无妄☲	大有☲	小畜☶
坤卦一阳下生反对变六卦图第四			
	复☱	师☶	谦☶
	临☱	比☶	蒙☶
乾卦下生二阴各六变反对变十二卦图第五			
	遁☶	讼☶	无妄☲

续 表

		
		
		
坤卦下生二阳各六变反对变十二卦图第六		
		
		
		
		
乾卦下生三阴各六变反对变十二卦图第七		
		
		
		
		
坤卦下生三阳各六变反对变十二卦图第八		
		
		
		
		

二、六十四卦相生图

李挺之六十四卦相生图

乾坤者诸卦之祖		乾一交而为姤
		坤一交而为复

续 表

凡卦一阴五阳者皆自复卦而来复一爻五变而成五卦			
	师䷆	谦䷎	豫䷏
	比䷇		剥䷖
凡卦五阳一阴者皆自姤卦而来姤一爻五变而成五卦			
	同人䷌	履䷉	小畜䷈
	大有䷍		夬䷪
	遁䷠	乾再交而为遁	
	临䷒	坤再交而为临	
凡卦四阴二阳者皆自临卦而来临五复五变而成十四卦			
第一四变	明夷䷣	震䷲	屯䷂
	颐䷚		
第二复四变	升䷭	解䷧	坎䷜
	蒙䷃		
第三复三变	小过䷽	萃䷬	观䷓
第四复二变	蹇䷦	晋䷢	
第五复一变	艮䷳		
凡卦四阳二阴者皆自遁卦而来遁五复五变而成十四卦			
第一四变	讼䷅	巽䷸	鼎䷱
	大过䷛		
第三复四变	无妄䷘	家人䷤	离䷝
	革䷰		
第三复三变	中孚䷼	大畜䷙	大壮䷡
第四复二变	睽䷥	需䷄	



续 表

第五复一变	兑䷹		
	否䷋	乾三交而与否	
	泰䷊	坤三交而为泰	
凡卦三阴三阳者皆自泰卦而来泰三复三变而成九卦			
第一三变	归妹䷵	节䷻	损䷨
第二复三变	丰䷶	既济䷾	贲䷖
第三复三变	恒䷟	井䷯	蛊䷑
凡卦三阳三阴者皆自否卦而来否三复三变而成九卦			
第一三变	渐䷴	旅䷷	咸䷞
第二复三变	涣䷺	未济䷿	困䷮
第三复三变	益䷩	噬嗑䷔	随䷐

在此二图之后,胡渭复引有林氏《易稗传外篇》、黄氏《象数论》及胡氏自己的分析评论之言,文甚繁,不俱引录,读者请自参阅。

李之才的卦图只可以说是循易学传统义而作不同于虞翻卦变的安排,并无新创思,但到邵雍的先天易图出现,情况便不同了,邵子的八卦及六十四卦次序和方位图的推出,完全是创新的姿态,不仅形式上创新,思想上也舍弃注经解经而转向于解说“物理性命”的大道,卦图一道遂臻于盛极。邵子的卦图已述于前文其易学章中,此处固毋须再重复,因为有了邵子卦图的登峰造极,所以到了南宋以后,易学界对于卦图的兴趣虽然有增无减,但就哲思上论,都不足以和邵子相比。南宋以下,热心于卦图的宣扬和制作者,其人物只可以略述,至于制作可称述者,俞琰的“先天六十四卦直图”尚有新意,今先简列几位比较著名的提倡或尝试制作卦图的易家如下:

朱震:字子发,荆门军人,生于北宋神宗年间,卒于南宋高宗之世(公元1072—1138年),著有《汉上易解》。朱氏之学重在象数易史的传承,尤对北宋初年纷杂的易学情况提出了系统端绪,虽于原委处欠缺根据,但他毕竟距离北宋时代较近,对后世研究易图书卦象之学者,有重要参考。

其著述中虽有“周易卦图”，但旨在说明前人之作，无独创之制作。

张行成：字文饶，临邛人，学者称观物先生。《宋元学案》卷七十八传云：

杜门十年，著成《述衍》十八卷以明三圣之易，《翼玄》十二卷以明扬氏之易，《元包数义》三卷以明卫氏之易，《潜虚衍义》十六卷以明司马氏之易，《皇极经世索引》二卷《观物外篇衍义》九卷以明邵氏之易，先生之学归宿在康节，故又别著《周易通变》四十卷，取自陈希夷至邵氏所传先天卦数等四十图，敷衍解释，以通诸易之变，始若殊涂，终归一致，共七种，凡七十九卷。先是，康节之学有所传十四图者，世莫之传，先生得于蜀中佑籍吏人之家，因演解之，以为象数之用，皆起于交，交则变，故曰通变。乾道二年六月，表进其书。……李氏《心传》尝曰：行成谓三陈九卦者，明天用二十七也；序十三卦者，明地用七十八也。二十七者卦体也，其爻用则百六十二者，九九之合也。七十八者爻用也，其卦体则十三者，闰岁之月也，盖亦牵合也。祝泌亦为康节之学者，谓先生之书，其发明固多，其支蔓亦多。独魏文清公则盛称之，而惜其书之不尽传。

从传文中看，可知张行成是专于易学研究的易学家，对邵子先天易的研究与同时代的蔡元定可相比俦。从传中看，张氏一定制作了相当多的卦图，《宋元学案》中却不见引录，是很可惜的事。

朱熹：（见本书朱熹易学章）

蔡元定：（见本书蔡氏诸子易学章）

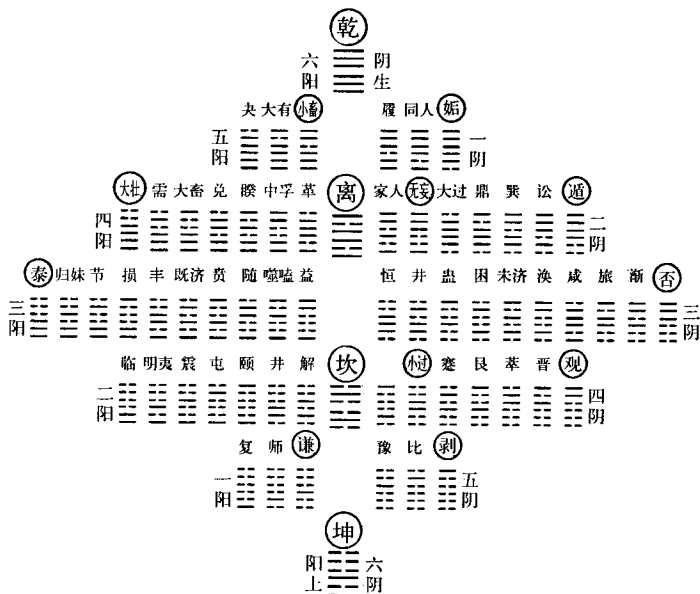
吴仁杰：字斗南，洛阳人。与张行成约略同时，著有《易图说》、《古周易》、《集古易》等，制作卦图甚多，有“一卦变六十四卦图”、“六爻皆变则占对卦，皆不变则占覆卦图”，吴氏在制作卦图上思想活泼，但于哲学理论上却无大创意。

蔡沈：（见本书蔡氏诸子易学章）

雷思齐：字齐贤，宋末临川人，本儒生，宋亡后，出家为道士，著

有《易图通变》，本道家思想融通河图、洛书与卦象，卦图方面制作有“错综会变”等图。

从卦图的繁多以观，由南宋至元的这一时期，为制作最盛时期，易学家中鲜有反对卦图的声音，大家都倾向于以制作图象来表达思想，如吴草庐也只是反对宋之河图洛书非为先秦之图书，但并不反对河图洛书之思想。造成这种情形的原因当然是多方面的，但其中的两个原因却很重要：其一，邵雍以其精深的哲学思考，推出先天易卦图，委实令后来人折服，后来人也一直受他的影响，研究他和跟着他制作卦图；其二，受朱熹的影响也很大，朱子以其理气之学的名望，十分倾心于卦图，且自制卦变图，朱子以后，其学术犹如月明夜空，大家也都跟着他重视卦图。卦图制作的风气虽盛，但多是依托故有思想而作花样翻新的工作，从基本哲思上看，有新见地的则少见，比较之下要推选出一个鲜活而有创意的卦图的话，作者认为应推元代石涧道人俞琰的“先天六十四卦直图”，此图虽也承前人思想而制作，但就其组合安排的精思巧妙处言，可谓综合旧学所得的一个新形式的卦图，使人耳目一新，其组合结构令人生“完美”之感。图如下：



俞氏曰：乾坤阴阳之纯，坎离阴阳之交。乾，纯阳为天，故居中之上；坤，纯阴为地，故居中之下；坎，阴中含阳为月，离，阳中含阴为日，故居乾坤之中。其余六十卦，自坤中一阳之生而至五阳，则升之极矣，遂为六阳之纯乾。自乾中一阴之生而至五阴，则降之极矣，遂为六阴之纯坤。一升一降，上下往来，盖循环而无穷也。天地如此，人身亦如此，子时气到尾闾，丑寅在腰间，卯辰巳在脊膂，午在泥丸，未申酉在胸膈，戌亥则又归于腹中，此一日之升降然也。一息亦然，呼则自下而升于上，吸则自上而降于下。在天则应星而如斗指子午，在地则应潮而如月在子午，子午盖天地之中也。《参同契》云合符行中，又云运移不失中，又云浮游守规中，人能知吾身之中以合乎天地之中，则乾坤不在天地而在吾身矣。

观俞氏之图，请俞氏之说，很清楚地知道他的卦图主要思想是远承魏伯阳，近承邵雍。这一卦图和其他卦图如虞翻、李之才、朱熹等人的所不同，其他卦图多以铺张展开六十四卦而成图，此一卦图则以收缩结凝而成图，收缩结凝之极则觉无一卦可动摇、无一卦可换位，严密紧凑，无懈可击。此一卦图从易哲学上论，明显表示出以下几项易学的重要思想：

第一，天地定位的思想。

第二，阴阳相交的思想。

第三，万化起于中的思想。

第四，易道流行无息的思想。

第五，宇宙为一太极的思想。

《易图明辨》的作者胡渭，对此图也非常激赏，在引录了俞氏此图及说以后，也与前李之才之二卦图作了比较评论，语甚客观可取，一并引于下以供读者参考：

按希夷先天之学，《参同契》之传也，伯阳所言无非丹

道,其曰二用无爻位,周流行六虚,往来既不定,上下亦无常,借易刚柔往来上下以明人身二气之升降,与夫子《象传》所言不同指,而李氏六十四卦相生图于丹道绝无交涉,安在其为先天邪?窃疑穆修受学于希夷,唯有反对图,而相生则李氏以意为之,颇缘饰以儒者之义理,故其图仿佛虞仲翔,多与《象传》相合。唯石涧直图上乾下坤而坎离居中,正得乾坤为鼎器,坎离为药物之意。又据邵子天根月窟之说,自坤中一阳生而升至五阳,遂为六阳之纯乾;自乾中一阴生而降至五阴,遂为六阴之纯坤,一升一降,上下往来,与伯阳之义吻合。且诸卦皆生于乾坤,无姤复小父母之疵,而四阴二阳与坎并列,四阳二阴与离并列,亦皆井然有序,无重出之病,胜李氏二图远甚。然石涧未尝自名为卦变也,第因邵子有横图圆图方图,而更作先天直图以申其意。自余观之,此图既非六十四卦之次序,又非六十四卦之方位,正可作卦变图耳。异哉!石涧能于三百余岁后,绍闻知之统,使呼吸上下往来之象,一望了然,真希夷先天之学,而邵子所不及图者也。

俞琰,字玉吾,号金阳子,又号林屋山人、石涧道人,平江吴县人,生于南宋末季约在理宗年间,卒于元世。从他的名字、称号中言玉、言金、言石,可忖知内心隐有亡国之痛。宋亡后,他出家修道,专研易学,应有时代因素在内。俞氏精研魏伯阳《参同契》之丹道学,著有《周易参同契发挥解疑》、《玄学正宗》、《易图纂要》、《易外别传》等书,上面的“先天六十四卦直图”就是《易外别传》中所载。

入明代以后,卦图制作的气势似乎稍衰,虽然河图、洛书之学仍盛,但鲜有可观的卦图出现。到了后期万历年间,来知德是易学一大家,以终生之力从事易学研究,创作卦图甚多,俱见于今所传之《来氏易注》中,本书后有专章述论来氏易学,故于此不赘。王船山有“重卦图”之作,乃打破传统因八卦而重为六十四卦之方,以天、地、人三才为思想原则而重为六十四卦,算是创思,也请参阅后文王船山易学章。

## 第六章 来知德的易学

### 第一节 事 略

《明史·儒林传》：

来知德，字矣鲜，梁山人，幼有至行，有司举为孝童。嘉靖三十一年举于乡，二亲相继歿，庐墓六年，不饮酒茹葷，服除伤不及禄养，终年麻衣蔬食，誓不见有司。其学以致知为本，尽伦为要，所著有《省觉录》、《省事录》、《理学辨疑》、《心学晦明解》诸书，而《周易集注》一篇，用功尤笃。自言学莫邃于易，初结庐釜山，学之六年无所得，后远客求溪山中，覃思者数年，始悟易象。又数年，始悟文王《序卦》、孔子《杂卦》之意。又数年，始悟卦变之非。盖二十九年而后书成。万历三十年，总督王象乾、巡抚郭子章合词论荐，特授翰林待诏，知德力辞，诏以所授官致仕，有司月给米三石，终其身。

来氏号瞿塘，生于明世宗嘉靖四年（公元1525年），卒于神宗万历三十二年（公元1604年），享寿八十，《高雪君别传》又言其曾与黄冠子交游习道事。今就《明史》本传载其至孝之行与著述“省觉”、“省事”、“理学”、“心学”等以观，可知将他列入《儒林传》而不列入

《隐逸传》是有道理的。尤其《周易集注》一书,读其自序可知是其一生的代表作,他自言此书“始于隆庆四年庚午,终于万历二十六年戊戌,二十九年而后成书”。计其年龄是从他四十五岁到七十四岁期间,也可以说在他死前六年才完成。而这一段年岁,对任何人来说,都是一生中最成熟最宝贵的时期,所以来氏该说是一位潜心专诚研究易学的易学家。他的《周易集注》,因为下过大工夫,也被后世视为元明以来易学中的瑰宝,近世易家杭辛斋颇称道其书,云:

元明两代之言易学,无甚发明,著录者大抵盘旋于程朱脚下为多。元之熊与可、胡一桂、熊良辅、王申之、董真卿,明之黄道周、乔中和,皆其杰出者也,然皆有所依傍,不能成一家之言。黄道周之《易象正》、《三易洞玑》,虽以天象历数阐明易理,而艰深奥衍,流传不广,惟来知德氏崛起川中,以二十九年之功,成《来氏集注》一书,风行大江以南,三百年来未绝。虽其错综之说,颇贻人口实,然取象说理,浅显明白,惟恐人之不易索解,恒罕譬曲喻以明之,视故作艰深以文其浅陋者,自胜一筹。初学者得此,尚为善本也。(见杭氏《学易笔谈》卷一“元明之易学”)

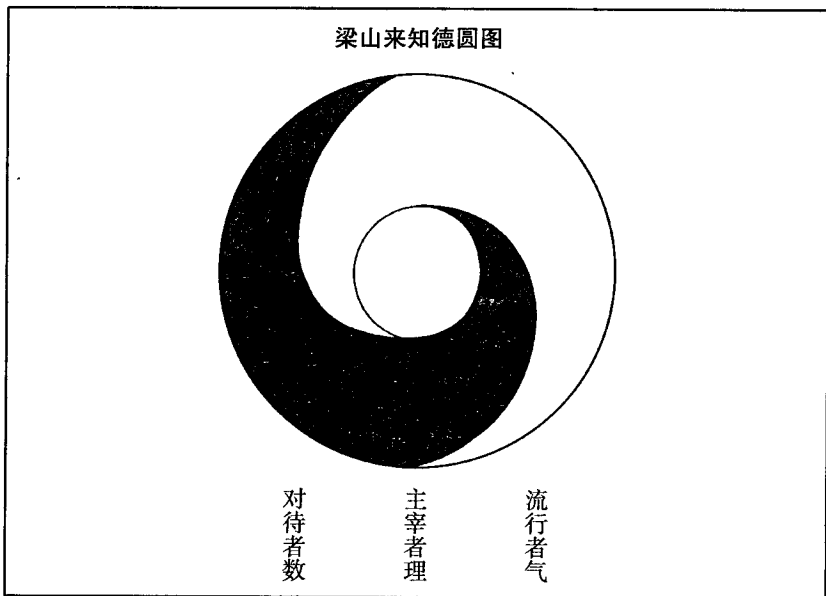
杭氏此一评论,自是当前易学界人士的共识。然而,像历史上的许多著作一样,身后的著作往往伴随着一些迷蒙不清的问题,来氏的《周易集注》本文虽然内容无缺疑,一些附录的图象却因版本不同而有差别。大体上,敦仁堂《易经来注图解》中的“图象补遗”,被认为出于来氏(见高雪君凡例),其他的“周易采图”,则不必定出于来氏。有些可能是当时流传的前人的制作,也有可能是某些人借机表达个人的思想,附于来氏易书之后。但也无从证明这些图象中无来氏之作。因为来氏既然近三十年沉潜于易学研究,在这段长久的时间中,时有玄匪夷之思,尝试制作图象以表达,也是可想而知的,所以我们不能够因为这些图象的思想玄奇不一致,就判定非来氏之作。我们可以视此等图象为了解来氏易学的参考资料。

## 第二节 易 说

我把来氏易学大分为两部分来叙述：一为论太极部分，一为论卦爻象部分。前者是他的形而上思想理论，后者则落实在卦爻象上解说易义。前者依据于他的太极图三原理分节叙述，后者则依据他的易注前文“字义”作分类，思想内容当然取决于他的易注之文。两部分之后，附带一提来氏对易辞中用“数”的看法，此是余论。

### （一）论太极三原理

前文“易图书之学”一章，作者曾在“太极图”一节中提到过来氏太极图，由于太极图的创制为来氏易学思想的主要理论，所以不可不作深入说明；且叙述来氏易学如不从他的太极思想写起，则会失其理论依据，故再次引录他的太极图作叙说，非重复引用以充篇幅，不得已也。下面是取自他的原著的“图”及“说”：

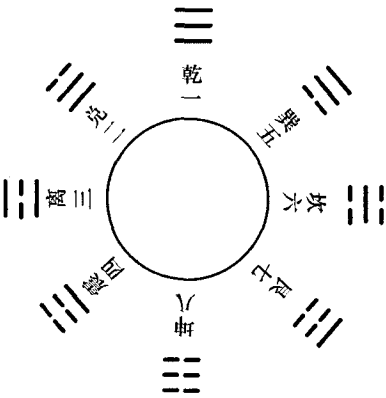


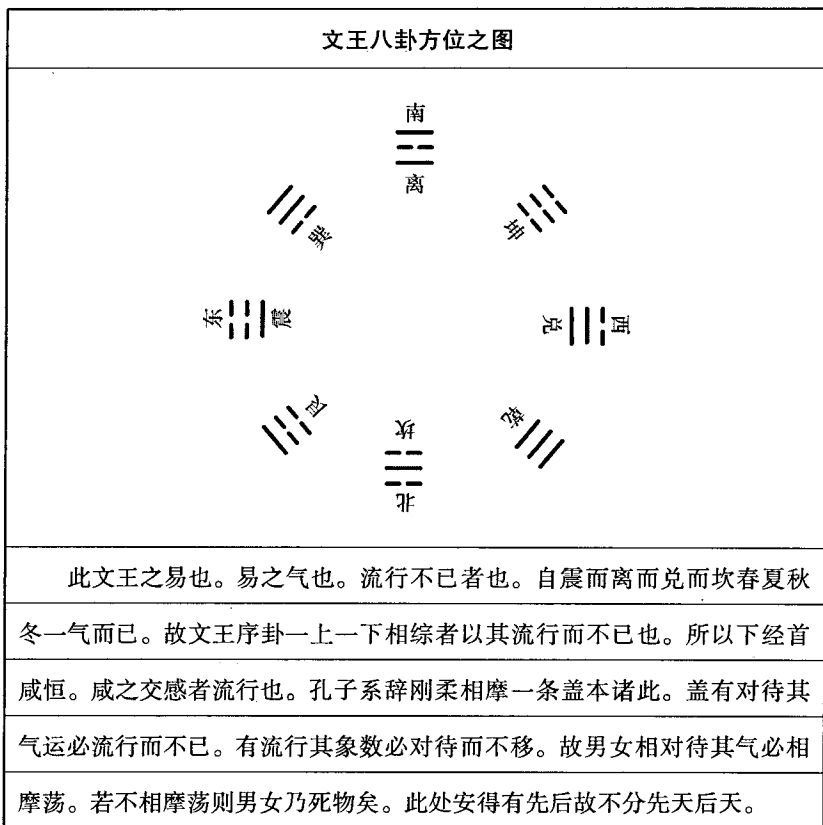


## 续 表

此圣人作易之原也。理气象数阴阳老少往来进退常变吉凶皆尚乎其中。
孔子系易首章至易简而天下之理得及一阴一阳之谓道易有太极形上形下数
篇。以至幽赞于神明一章。卒归于义命。皆不外此图。神而明之一部易经
不在四圣而在于我矣。或曰伏羲文王有图矣而复有此图何耶德曰不然。伏羲
有图文王之图不同于伏羲岂伏羲之图差耶盖伏羲之图易之对待文王之图易
之流行而德之图不立文字。以天地间理气象数不过如此。此则兼对待流行
主宰之理而图之也。故图于伏羲文王之前。

观察他上面的图与读他的说明文字,可知他的太极图是综合了伏羲、文王之易而成,他认为“伏羲之图,易之对待,文王之图,易之流行”,他的图“则兼对待、流行、主宰之理而图之”。于此,我想有必要作下说明,即他所说的“伏羲之图”是指邵雍易学的伏羲氏先天八卦及六十四卦图,他所说的“文王之图”是指邵雍易学的文王后天八卦图。这几个图在论述邵子太极时已引述过,来氏在思想上承继了邵子,在这几个图之后加上自己的解说文字,如下:

伏羲八卦方位之图

此伏羲之易也。易之数也对待不移者也。故伏羲圆图皆相错以其对待
也。所以上经首乾坤。乾坤之两列者对待也。孔子系辞天尊地卑一条盖本诸此。



将伏羲氏之易限定在“对待”一义上，将文王之易限定在“流行”一义上，当然不能说妥当，但来知德在此是为了显明自己的学说，从伏羲氏先天图上看，主要义在于卦爻的相错，从文王之后天图上看，主要义在于四时之流转，乘古人之旧制以表彰自己的新创是学术人士的一般心理，虽来氏不能免。实际上，“对待”与“流行”是易学自创立之始即有的两个根本义，“一阴一阳之谓道”一句话早已说尽了一切，而我们现在所注意的是来氏将“对待”与“流行”分别合在“数”与“气”上说。言“对待者数”，意谓易学中卦爻象之对待，无非一奇一偶之相对，而奇偶为数生之源。言“流行者气”，意谓天人之道，无非一气之流行，自然界四时之变如此，人生男女之情如此，万物之兴废如此。然而，“数”何以有如是之“对待”？“气”何以有如是之“流

行”？则取决于形而上之“理”，故言“主宰者理”。学术研究的工作，本来就是后人步前人之迹，推陈出新，来氏的这些道理就本质而言，均为固有，但来氏以如此三句话说出来，使人觉得简易而明确，这便是学术研究的“心得”，对来氏而言，是他的形而上思想理论的三大原理，故陈列在他的太极图之下，也由此，他才敢于发狂言：“一部《易经》不在四圣，而在我矣。”

昔邵雍推出伏羲氏先天易图与文王后天易图，溯其根源在于《说卦传》“天地定位”与“帝出乎震”两节文字，今来氏也如法炮制，将他的太极三原理归于古人已有之言，那便是《系辞传》第一章。他依照此一章文字的前后三节，谓各代表着“对待者数”、“流行者气”与“主宰者理”三义，则甚有见地。今录《系辞传》此一章及其分别注释之文如下：

传文：天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。

来注：此一条言天地万物一对一待，易之象也。盖未画易之前，一部《易经》已列于两间，故天尊地卑，未有易卦之乾坤而乾坤已定矣；卑高已陈，未有易卦之贵贱而贵贱已位矣；动静有常，未有易卦之刚柔而刚柔已断矣。方以类聚，物以群分，未有易卦之吉凶而吉凶已生矣。在天成象，在地成形，未有易卦之变化而变化已见矣。圣人之易，不过模写其象数而已，非有心安排也。孔子因伏羲圆图，阴阳一对一待，阴错乎阳，阳错乎阴，所以发此条。

传文：是故刚柔相摩，八卦相盈。鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物。

来注：此一条言天地阴阳之流行，一施一受，易之气也。言天地万物惟有此对待，故刚柔八卦相为摩荡，于是鼓

雷霆，润风雨，日月寒暑，运行往来，形交气感，男女于是乎生矣。故乾所知者惟始物，坤所能者惟成物，无乾之施则不能成坤之终；无坤之受则不能成乾之始。惟知以施之，能以受之，所以生育不穷。孔子因文王圆图“帝出乎震”，成言乎艮；又文王《序卦》阴宗乎阳，阳宗乎阴，所以发此条。

传文：乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。

来注：此一条言人成位乎中也。言乾惟知大始，是乾以易知矣；坤惟能成物，是坤以简能矣。人之所知如乾之易，则所知者皆性分之所固有，而无一毫人欲之艰深，岂不易知？人之所能如坤之简，则所能者皆职分之所当为，而无一毫人欲之纷扰，岂不易从？易知则此理之具于吾心者，常浚浹亲就，不相支离疏隔，故有亲。易从则此理之践于吾身者，常日积月累，无有作辍怠荒，故有功。有亲则日新不已，是以可久；有功则富有盛大，是以可大。可久则贤人之德与天同其悠久矣；可大则贤人之业与地同其博大矣。夫以易简，而天下之理得成贤人之德业，则是天有是易，吾之心亦有是易；地有是简，吾之身亦有是简，与天地参而为三矣。易中三才成其六位者，此也。理得成位，即致中和，天地位万物育之意。贤人即圣人，与天地并而为三，非圣人而何？

传文：右第一章。

来注：此章天尊地卑一条，言天地对待之体。刚柔相摩一条，言天地流行之用。乾以易知一条，则言人成位乎天地之中。成位乎中，则天地之体用，模写于易者，神而明之，皆存乎其人矣。此三条，孔子原易之所由作，邇来说到易上去，至第二章设卦观象，方言易。

以上是来氏《系辞传》第一章的注文,称得上是好注文,含融北宋以来象、数、理、气的思想于一,不脱旧指向而提出新看法。下面为了更清楚了解他的思想,兹就他的太极三项原理,分别作论述。

#### 甲、主宰者理

“主宰者理”、“对待者数”、“流行者气”三者同一太极,乃太极之三基本原理,今先言“理”,乃基于两个理由:一是从形式上看,来氏列“数”与“气”于两侧,而列“理”于中间,应是以“理”为最主要;二是从含义上说,“数”之所以有“对待”之性与“气”之所以有“流行”之性,均本于“理”,“理”固然是由于“数”与“气”而呈现,但二者却是本于“理”而具其性。所以,虽然三者在思想上如此分别,但毕竟是本末一如、体用不二,永不相离。

从《周易集注》中看“主宰者理”之义,可分作两方面说:

第一,就天地人物受生之性言,只是一个“理”,此理是形而上本质的存在,是一。但随着“数”与“气”而分散为多,为阳刚与阴柔之理,为天地之理、人之理、物之理。阴阳以及天地万物如失其理,则失其秩序与存在,有其理才有其法度之遵循,也就是有其存在。是即“理”为“主宰”之义。我们看他的注文。

《系辞传》“易则易知,简则易从”,注:

人受天地之中,以生其性分之天理,为我良知良能者,本与天同其易,而乃险不可知,本与地同其简,而乃阻不可从者,以其累乎人欲之私耳。易则易知,简则易从。易知者,我易知乎此无私之理也;易从者,我易从乎此无私之理也,非人知人从也。

又“原始反终,故知死生之说”,注:

天地象,有文章;地之山川原隰,各有条理。阳极而阴生则渐幽,阴极而阳生则渐明。一日之天地如此,终古之天地亦如此,故者,所以然之理也。人物之始此阴阳之气,人

物之终此阴阳之气。其始也，气聚而理随以完，故生；其终也，气散而理随以尽，故死。

《说卦传》“和顺于道德而理于义，穷理尽性，以至于命”，注：

易中所言之理，一而已矣。自其共由而言谓之道，自其蕴畜而言谓之德，自其散布而不可移易谓之理，自其各得其所赋之理谓之性。道、德、理、性四者，自其在人而言谓之义，自其在天而言谓之命。

又“将以顺性命之理”一段，注：

性，人之理；命，天地之理也。阴阳以气言，寒暑往来之类是也。刚柔以质言，山峙川流之类是也。仁义以德言，事亲从兄之类是也。三者虽若不同，然仁者阳刚之理，义者阴柔之理，其实一而已矣。

第二，就人生之德业及学行而言，均为一理之分用。如《乾·文言》：“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。”注：

《文言》者，依文以言其理，亦有文之言辞也。乾道所包者广，有在天之元亨利贞，有圣人之元亨利贞，有在人所具之元亨利贞，此则就人所具而言也。……元，就其理之发端而言；亨，就其理之聚会而言；利，就其理之名号分类而言；贞，就其理之确实而言。名虽有四，其实一理而已。

又：“乾元者，始而亨者也；利贞者，性情也。”注：

孔子于《文言》，既分元、亨、利、贞为四德矣，此又合而为一也。言乾之元者，始而即亨者也，利贞者则元之性情耳。……四德本一理，孔子赞易，或分而言以尽其用，或合而言之以著其体，其实一理而已，所以可分可合也。

又：“君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。”注：

之者，正中之理也。……聚者多闻多见，以我会聚此正中之理也；辨者讲学也，亲师取友，辨其理之精粗、本末、得失、是非，择其正中之善者而从之，即讲学以耨之也；宽者优游厌飫，勿忘勿助，俾所聚所辨此理之畜于我者，融会贯通，渣滓浑化，无强探、力索、凌节、欲速之患也……仁以行之者，无通而莫非天理正中之公，而无一毫意、必、固、我之私也。

来氏深服邵雍“画前有易”之言，在伏羲氏画卦之前，元有易之理在。是以伏羲、文王之易，不离此理之发用；至孔子，更形诸文字阐发此理之义，故言“主宰者理”。“理”即太极所具之本质。

#### 乙、对待者数

来氏易学，有些地方仍脱不开朱子，如伏羲、文王之易仅为卜筮之易，至孔子始有义理之易，如理与气的关系，也使人想到朱子之说。然而“数”的思想却与朱子有别，昔朱子以为有气而后有数，数起于气形已聚之后，今来氏则不然，他显然提升了数的地位，他认为“造化物理有一定自然之数”，此数具于本质太极之中，圣人作易画卦，正由于见此本然之数而自然表现之，他说：

伏羲仰观俯察，见阴阳有奇偶之数，故画一奇以象阳，画一偶以象阴。

在来氏，“奇偶”是易之数，“阴阳”是易之气，在他的话中，我们虽

不能言“数”在“气”之先,但也绝不能说是“数”在“气”之后,只好说奇偶之数与阴阳之气同为太极之理的表现。这已经是离开了朱子的“数”思想,而入于邵子“天下之数出于理”的思想。换句话说,来氏认为“数”与“理”是直接的关系,不是朱子“有是气乃有是数”的关系。

本来,奇与偶之对待是易学的源起思想,即八卦的根源符号“一”与“--”。古人将人类所应用的十个数依此奇偶划分,又称“天数”、“地数”,《系辞传》“天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十”如是,天之奇与地之偶相合,万事万物发生。这一套数的逻辑,在《系辞传》中结合在“大衍之数”的筮法上讲,由筮法行筮命术的演算,归于解决人事吉凶的问题,故《系辞传》最后云:

引而伸之,触类而长之,天下之能事毕矣。

但到了北宋,大易学家邵雍继承了这个数思想,并作哲思发扬,向着天地之数相合而生物的宇宙论上讲,推展出一大哲学思想体系,就是前文作者在邵子易学中所说的,邵子可以说是补充了先秦所未完成的“数的万物生成论”。今来知德则继承了邵子思想而道出“数”的变化中主要的“对待”义。

虽然,来氏道出了“数”的哲学性,却未在“数之理”上深入发挥,他与邵子毕竟不是一路才性,他的易学仍是承继传统在“象之理”上做工夫。他玩索八卦六十四卦象,推演出许多卦图以表现阴阳相对待的自然之数,这些图都安排在他的易注的前面,举之如:

来知德八卦所属相错图

来知德八卦六爻变自相错图

来知德八卦次序自相综图

来知德八卦所属相综文王序卦正宗图

来知德八卦四正四隅相综文王序卦杂综图

来知德易学六十卦启蒙(此图列六十四卦,每卦依象、错、综、中爻、同体、情性、六爻变及天、地、人之位排列。)



这些图在易学上叫做“象”，非“数”，但我刚才说过，来氏言“数”，只是从奇偶的对待上说，不是入于“数理”之内作推演，他的这些卦爻象的图，中间都表现了奇偶相对待之义。换句话说，都是本于奇偶对待之理而产生的，也就是本于数而产生的。诸图中有“相错”、“相综”之不同，相错是《说卦传》的旧名称，言阴阳爻之相对；“相综”则是来氏自创之名，言一卦正反为二之不同。文王当初作六十四卦序排列时，即依此相错、相反二原则，今来氏以“错”、“综”名。

除了在卦象上表现奇偶数之对待外，来氏认为卦爻辞中也隐然依于数之对待义，例如他注解乾卦辞“元亨利贞”云：

元亨者，天道之本然，数也。利贞者，人事之当然，理也。《易经》理数不相离，因乾道阳明，纯然无纤毫阴柔之私，惟天与圣人足以当之，所以断其必大亨也。故数当大亨，而必以贞处之，方与乾道相合，若其不贞，少有人欲之私，则人事之当然者废，又安能元亨乎？

言“元亨”是“数”，“利贞”是“理”，并非“数”在“理”先，“理”、“数”一体，无先后之可言。“元亨”是“理”中之“数”，“利贞”是分散于人事之“理”，仍为太极一大“理”之所涵，故他在注后文“乾元者，始而亨者也”中，又云：

始而亨者，言物方资始之时，已亨通矣。盖出乎震，则必齐乎巽，见乎离，势之必然也。若不亨通，则生息必息，品物不能流行矣。是始者，元也；亨之者，亦元也。性者，百物具足之理；情者，百物出入之机。春作夏长，百物各有性情，非必利贞而后见，但此时生意未足，实理未完，百物尚共同一性情，至秋冬则百谷草木各正性命，保合太和，一物各具一性情，是收款归藏乃见性情之的确。故利贞者即乾元之性情也，则利贞之未始不为元也。

说来说去,仍是“理数不相离”义,是采取了邵子的重“数”思想,带入朱子的“理”思想中说话。

由于来氏重视“数”,所以也特别重视河图,河图上所呈现的主要便是奇偶数的对待,所以他极相信伏羲氏法河图而画卦之说,他注《系辞传》“天一地二天三地四……”一节云:

伏羲龙马负图,有一至十之数,人知河图之数而不知天地之数,人知天地之数而不知何者属天,何者属地。故孔子即是图而分属之,天阳其数奇,故一三五七九属天,地阴其数偶,故二四六八十属地。天数五者,一三五七九其位有五也,地数五者二四六八十其位有五也。五位者即五数也,言此数在河图上下左右中央,天地各五处之位也。相得者,一对二,三对四,六对七,八对九,五对十,对乎中央,如宾主对待相得也。有合者,一与六居北,二与七居南,三与八居东,四与九居西,五与十居中央,皆奇偶同居,如夫妇之阴阳配合也。二十有五者,一三五七九奇之所积也;三十者,二四六八十偶之所积也。变者化之渐,化者变之成。一二三四五居于图之内者,生数也,化之渐也,变也;六七八九十居于图之外者,成数也,变之成也,化也。

### 丙、流行者气

易之“流行”一义,与“对待”一义同其古老,均为原始义,“易”字原即是变动、更换之义,后来孔子言易之道为“周流六虚”,老子言易之道为“周行而不殆”,无论“周流”也好,“周行”也好,其义如一,都是指变化言。至于易道流行以“气”言,思想起源也很早,自阴阳思想之分判,“气”的思想便同时被人想到,因为大而言四时寒暑,小而言呼吸出入,都是“一气之流行”。就易学而言,我们很难说离开气之流行而言奇偶对待,也同样无法离开奇偶之对待而言阴阳流行。只好说数之对待与气之流行是“理”的本体具有的两种性质。至于以“气”言阴阳,至少在《易传》中已看到,如:

《乾·文言》：潜龙无用，阳气潜藏。  
同声相应，同气相求。

《系辞传》：精气为物，游魂为变。

《说卦传》：山泽通气。

易学中自汉代以后，“气”的应用愈加普通，北宋张横渠的《正蒙》，是儒家正式将“气”纳入宇宙生成理论之中，来氏生于横渠以后五百年，其间更经过朱子等人的提倡，所以提出“流行者气”之言，是自然的学术演变。

现在来看来氏的易注，他注《乾卦·彖传》“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”，云：

物所受为性，天所赋为命。保者常存而不亏，合者翕聚而不散。太和，阴阳会合，冲和之气也。各正者，各正于万物向实之初。保合者，保合于万物向实之后。就各正言，则曰性命，性命虽以理言，而不离乎气。其实非有二也。

注《坤·彖传》“至哉坤元”一节云：

乾以施之，坤则受之，交接之间，一气而已。始者气之始；生者形之始。万物之形皆生于地，然非地之自能为也，天所施之气至，则生矣。

由此可见，“气”虽就其“成形”而言是形而下，然就其“不离乎理”而言，密接乎形而上之“理”而合于“理”。我们似乎可以这样说：奇偶对待之数义近易道之体，而阴阳流行之气义近易道之用。有其体始有以交，有其用始有以变。所以来氏云：

两仪配对，气通乎间，交感相摩荡也。惟两间之气交感摩荡，而后生育不穷。得阳气之健者为男，得阴气之顺者为

女。然成男虽属乾道，而男女所受之气皆乾以始之；成女虽属坤道，而男女所生之形皆坤以成之。分之则乾男而坤女，合之则乾始而坤终，此造化一气流行之妙，两在不可测者也。（《系辞传》第一章注）

而这也正是来氏释“易”为“交易”、“变易”义之故，其言曰：

以易名书者，以字之义有交易、变易之义。交易，以对待言，为天气下降以交于地，地气上腾以交于天也；变易，以流行言，如阳极则变阴，阴极则变阳也。阴阳之理，非交易则变易，故以易名之。（《周易·上经注》）

来氏认为文王之易主要在于表现“流行者气”的思想，这当然是不错的，因为文王卦序的排列，乾坤二卦居首，象天地之位，然后从屯卦开始，二气相交变化。来氏注《序卦传》开始“有天地，然后万物生焉，盈天地之间者唯万物，故受之以屯”，云：

盈者，言乾坤之气盈，充塞于两间也。如有欠缺，岂能生物？屯不训盈，言万物初生之时如此郁结未通，必如此盈也。

注《序卦传》结束“故受之以既济。物不可穷也，故受之以未济终焉”，云：

物至于既济，物之穷矣。然物无无穷之理，故受之以未济终焉。物不可穷乃一部《易经》之本旨，故曰物不可以终通以至终离，言物不可者十一，皆此意也。

然而来氏依据邵子之“文王八卦方位图”言文王之易，其表现“流行者气”的思想虽是，然其以此图归于文王则非，且留在下一节论太极

图中再计较。(文王序卦之易道流行义,请阅作者《大易哲学论》)

至于将“流行者气”的思想落在六十四卦各卦中,自然在多处注文中均可见,且举《复卦·彖传》“复其见天地之心”注为例:

见天地之心者,天地无心,生之不息者乃其心也。剥落之时,天地之心几于灭息矣,今一阳来复,可见天地生物之心,无一息之间断也。一阳之复,在人心则惻隐、羞恶、辞让、是非,性善之端也,故六爻以复善为义。

此注甚佳,以天道之自然合于人心之善性而立言,来知德毕竟儒者。

#### 丁、关于来氏太极图

来氏之太极图,本节前文已著录并引其解说之文,且之前于“图书之学”一章中也曾提及,只是在此仍有不已于言者,再述论于此。

来氏之图,就哲思而言,的确是易学上的一项值得称道的成就,其所表现的思想除了“对待”与“流行”之外,最主要的,作者认为是“图从中起”。在蔡元定的太极图中,黑白阴阳之中各有一小点,象征阴阳中含生化之几,“生”的思想重;而来氏此图则“中”的思想重,可以说各有其特点。我现在要说的是读者切不可执著于“中”便是图中间的那个小圆圈,不错,就图形来看是如此,但易学认识重要的是以具体形象表达不具体的思想。何谓“中”?在易学中乃是因时因位而制宜之意。故在六十四卦中,二、五两爻时有阴阳之失位,虽失位却少有凶吝,正因为“阴居二,阳居五”固为得中,而在变化万态之中,阳不得不失位或阴不得不失位之时,虽失位仍不得谓之失中,故非凶吝。换句话说,所谓“中”就是“至善”的选择,志得意满之时固可选择“至善”之行事方法,不得志之时也要在无可奈何之下选择比较上的“至善”。明白此意,便明白了孔子和孟子的话,孔子曾说“不得中道而与之”,孟子曾说“中也养不中”,其意便是如此。人生行事是这样,万物之生也是这样,何谓“万物生于中”?意谓万物之生,均在其

“至善”条件之下呈现,“至善”的情况不同,但对万物各自的生命而言,均为“至善”,均为“中”。这便是中国古人之所以以“中”立国号,以“中道”立人生行事标的的理由。但古人何以以此“中”字来表示此一“至善”之德呢?因为“中”居四方之中故。居四方之中,故无不适无不达,东、西、南、北各有所偏,只有中央之地不偏于一隅,故取以象“至善”之德。

以上是由来氏太极图之“贵中”思想,引起的作者的一些思考,似乎已离开了本题,实因一般人多以为“中”即中央,不知此乃中国哲学文化的大精神所寓,作者放肆,乃借来氏易图一伸此义,然此义深广,非短短数语所能尽,还望读者深思。

总之,来氏太极图明显表现出了易学重视“中”之道的思想,这一思想自尧、舜至孔、孟,都只在思想中讲述,易学借卦象的二五两爻表达也不够明确,邵子以先天图表示谓“先天之学心法也,故图皆从中起,万化万物生于心也”仍觉不够简易,无如来知德的这一个太极图,简单明白,一望而知阴阳二气生于中之义。

至于来氏将他此一太极图与伏羲氏之先天图、文王之后天图并立而为三,用以说明伏羲之图重在“对待”,文王之图重在“流行”(俱见前文引来氏之太极图说),而他的这一太极图则“兼对待、流行、主宰之理而图之”,在意义上固然说得过,但作者以为伏、文二氏之先天与后天图,实起于北宋邵子之易学,虽然邵子引《说卦传》之文以为根据,但毕竟在北宋以前无此两图。作者的意见,伏羲氏的先天图乃邵子推伏羲之意而制作,其制作者仍是邵子;文王的后天图乃《说卦传》“帝出乎震”一节之文的化身,起于“五行相生”的思想,以五行相生安排八卦位置而成(见作者《两汉易学史》),邵子乃假文王之名名此图。而伏羲氏与周文王均有被历史肯定之“八卦”与“六十四卦及辞”的制作,来氏却不采用作为“对待”与“流行”的依据,而用邵子之图,是一憾事。但由此也证明了邵子易学对于后世影响的深远。

复次,《来氏易注》书后附图,有“造化象数体用之图”,此图以其太极图合“五行”与《系辞传》“成象”、“成形”、“成男”、“成女”之文,

并有说明文字可与其太极图相对照,录以作参考:



## (二) 卦爻五论

来知德注易,主于象。本来,“易者象也”、“圣人立象以尽意”、“八卦以象告”等《系辞传》的话,已说明了易之学原自象始,但自宋理学家程朱以后,一味取《易传》之文向儒学上依附,而对于卦爻象部分遂少讲究。尤其朱子,对于卦爻之象,只承认其有筮占吉凶之用,并无哲学思想;而对《易传》之文,认为是孔子发于哲思之言,而予以“训诂说字”之注解(见《朱子语类》卷七十二咸卦,朱子自言),易学遂由原来的“象”之学变为“文字”之学。更有进者,自明洪武以后,朱子之学成为官学,为天下士人所宗,来氏于二十七岁举乡试,三十

三岁应京试不第,可想对朱子的《周易本义》必下过工夫,感受深刻。这种感受表现在来氏思想中,可以看到正反两方面:一是脱不开朱子的影响,如“《易》原为卜筮之书、至孔子始发义理”的主张;一是反对朱子的纳易学入儒家,只重文字义理而不重卦爻象。来氏注易与朱子注易之不同,便在于一重象,一重文字。然而来知德却将易学的不重视象更上溯而归于魏王弼的“扫象数”,他说:

自王弼扫象以后,注易诸儒,皆以象失其传,不言其象,止言其理,而易中取象之旨,遂尘埋于后世。本朝纂修《易经》《性理大全》,虽会诸儒众注成书,然不过以理言之而已,均不知其象,不知文王《序卦》,不知孔子《杂卦》,不知后儒卦变之非。于此四者既不知,则易不得其门而入;不得其门而入,则其注疏之所言者,乃门外之粗浅,非门内之奥妙。是自孔子没而易已亡至今日矣。四圣之易如长夜者二千余年,不其可长叹也哉!

来氏此言,说得虽然有点过火,但如实而论,宋理学家以“学做圣人”心太切,将孔子视为我自家人,将易学视为我儒家书,着实气象不够大。来氏主于象的易学,毋宁说是恢复了易学的原面目。

来氏对于他的《周易集注》,与他制作的太极图一样,都感到很自负,在太极图解说中已有“一部易经不在四圣而在于我”之言,《周易集注》序中复一再申言:

……名曰“周易集注”,庶读易者开卷豁然,可以少窥四圣宗庙百官于万一矣。

德因四圣之易千载长夜,乃将纂修《性理大全》,去取于其间,更附以数年所悟之象数,以成明时一代之书。

其所以有此自负,正因为他对卦爻象上深有心得。而他虽自言“集注”,实少涉及其他名家注,只偶尔在与自己思想有关处提及,所以等



于是他一家之注,这也是后世名其书为“来氏易注”的理由。

在《易注》书自序之后,上下经注文之前,有数篇文字:“上下经篇义”、“易经字义”、“易注杂说诸图”等,“易经字义”一篇中,分别以象、错、综、变、中爻五类述卦爻象之要旨,也即是他对易学的主要研究心得。今即依此为次,对照于他的易注内容,分别叙述他的易学思想,以“五论”名之。

#### 甲、象

“象”为易学赖以表达其思想的最原始形式,来氏于此言象,意谓他对易之象有他的新见。根据他的看法,“卦中立象有不拘”,即有多种立象之方。下面是他的看法:

其一,“有自卦情而立象者”,来氏云:

如乾卦本马而言龙,以乾道变化,龙乃变化之物,故以龙言之。……又如咸卦,艮为少男,兑为少女,男女相感之情,莫如年之少者,故周公立爻象,曰拇,曰腓,曰股,曰憧憧,曰腓,曰辅颊舌,一身皆感焉。……又如豚鱼知风,鹤知秋,鸡知旦,三物皆有信,故中孚取之。……又如渐取鸿者,以鸿至有时而群有序,不失其时,不失其序,于渐之义为切。

自卦情立象,即忖度本卦象之情而取其他之象,如照来氏之“乾卦本马而言龙”,则坤卦之本“牛”而言“牝马”、本“顺”而言“先迷”、本“阴”而言“霜”言“冰”言“血”等都是。则屯卦之本“始生”而言“建侯”、本“动乎险”而言“屯遭”言“班如”。则蒙卦之本“昧”而言“童”言“困”言“泉”、本“发蒙”而言“刑人”言“桎梏”、本“包蒙”而言“纳妇”言“克家”。此等以情立象,六十四卦可以说卦卦均不离,最为普遍。唯当一提的,来氏谓乾之本象为“马”,实由朱熹而来,他引《朱子语录》之言谓:“或问卦之象?朱子曰:便是理会不得,如乾为马而说龙,如此之类,皆不通。”实际上朱子之言并不正确,乾卦六爻象龙出于爻辞,《说卦传》不言龙,但《说卦传》后于爻辞而作,朱子因贵《易传》而轻卦爻辞,故言乾之本象为马,按易哲学思想发生之情实,

则易之本象为“龙”远比为“马”更有理，来氏“自卦情立象”之说虽谛，然承朱子此说却非妥当。

其一，“有以卦画之形取象者”，来氏云：

如剥，言宅言床言庐者，因五阴在下，列于两旁，一阳覆于其上，如宅如床如庐，此以画之形立象也。鼎与小过亦然。

此非来氏之新见，为易之所固有。鼎卦象为䷱，如鼎形，上九象铉，六五象两耳，九四、九三、九二象腹，初六象足。小过卦象为䷽，中阳二爻实，上下四阴爻虚，象飞鸟之形。类此以卦画之形取者，还有如：

䷓ 观 言“颙若”、言“窥观”、言“童观”、言“国之光”、言“观我生”。

䷔ 噬嗑 言“用狱”、言“屨校”、言“噬肤”、言“噬腊肉”、言“噬干肺”“金矢”、言“噬干肉”、言“何校”。

䷔ 颐 言“口实”、言“朵颐”、言“虎视”（象大离卦，离为目）、言“欲”。

其一，“有卦体大象之象”，来氏云：

凡阳在上者皆象艮巽，阳在下者皆象震兑，阳在上下者皆象离，阴在上下者皆象坎。如益象离，故言龟；大过象坎，故言栋；颐亦象离，故亦言龟也。又如中孚“君子以议狱缓死”，亦取噬嗑火雷之意，以中孚大象离，而中爻则雷也。故凡阳在下者动之象，在中者陷之象，在上者止之象；凡阴在下者入之象，在中者丽之象，在上者说之象。

除了文中提到的以外，见于《易注》中者，尚有：

䷔大畜 注云：本卦大象离，故《象传》曰辉光日新者，因大象离也。

䷔颐 注云：本卦大象离日，观之象也。

䷛大过 注云：此卦大象坎，坎为栋，坎主险陷，挠之象也。又为矫揉，亦挠曲之象也。

䷌萃 注云：卦大象坎，坎为宫，中爻巽艮，巽木在艮阙之上，皆庙之象也。大象坎为豕，外卦兑为羊，内卦坤为牛，大牲之象也。

推此来氏卦体大象之意，则其他一些卦都是，如：

䷆师大象坎 故《象传》言“行险而顺”。

䷇比大象坎 故卦辞言“不宁方来”。

䷊泰大象震 故《象传》言“万物通”。

䷋否大象艮 故《象传》言“万物不通”。（艮为止）

䷏豫大象坎 故卦辞言“行师”。（如师卦象）

䷒临大象震 故《象传》言“浸而长”。（震为动）

䷗复大象震 故卦辞言“出入”“反复”。

其一，“有以中爻取象者”，来氏云：

如渐卦九三“妇孕不育”，以中爻二四合坎，中满也；九五“三岁不孕”，以中爻三五合离，中虚也。

（解说见后文“中爻”一节。）

其一，“有将错卦立象者”，来氏云：

如履卦言虎，以下卦兑错艮也。（下文来氏有云：“艮为虎。”）

(解说见后文“错”一节。)

其一，“有因综卦立象者”，来氏云：

如井与困相综，巽为市邑；在困为兑，在井为巽，则改为邑矣。

(解说见后文“综”一节。)

其一，“有即阴阳而取象者”，来氏云：

如乾为马，本象也；坎与震皆得乾之一画，亦言马。坤为牛，本象也；离得坤之一画，亦言牛。皆其类也。

来氏这一见解便值得商榷了，如谓坎、震皆得乾之一画而言马，则艮也得乾之一画，何不言马？离得坤之一画而言牛，则巽、兑均各得坤之一画，何不言牛？如照此理则取象，则乾之象都可以施之于震、坎、艮，坤之象都可以施之于巽、离、兑，岂不是整个混乱了八卦的取象，乌乎可？来氏这一见解是不应理的，他是看到了震、坎二卦也言马，想为此找一个“象”上的理由，遂以“得乾之一画”作解；看到离卦也言牛，想为此找一个“象”上的理由，遂以“得坤之一画”作解，这便犯了“言象太过”之失。八卦的言象，除了卦爻辞中所言，《说卦传》第七、八、九、十、十一章是专言象的，在《说卦传》中乾为马，震、坎也各为马；坤为牛，而离为人之大腹，与“坤为腹”通。《说卦传》的八卦言象，是从多方面推思而得，乾性健故为马，震为动为决躁，故于马为善鸣为作足等；坎中爻阳，故于马为美脊为亟心。离之为牛也是一样道理，离为日月，终古顺动于天而不过，与坤之顺性合，故也言牛，牛有顺性故。再进一步言，易之卦象本不限于某一卦专言某一象：巽为木，而震位在东也象木；乾为金，而兑位在秋也象金；离为日，乾也可谓为日；艮为石，而乾性刚有时也为石，似此等等，有何不可？万物混成，性非厘然一偏，岂可强分，作者以为来氏此说不足取。

其一，“有相因而取象者”，来氏云：

如革卦九五言虎者，以兑错艮，艮为虎也。上六即以豹言之，豹次于虎，故相因而言豹也。故其象多是无此事此理而止立其象，如金车玉铉之类，金岂可为车？玉岂可为铉？盖虽无此事此理，而爻内有此象也。

此一项来氏的举例，应作两类看：一是革卦的“因虎而言豹”，革卦九五言“大人虎变”，上六言“君子豹变”，来氏认为上六的言豹是因于九五的言虎，因为上六无豹之象。一是“金车”、“玉铉”，“金车”见于困卦九四，“玉铉”见于鼎卦上九，来氏认为二者均非实有之物，只是因其阴阳爻之位与性而取象。这两类的卦例，后者倒是有理，因为易中取象，有许多是象征性的，例如谦卦，从象上看是地中有山，而实际上岂有地中之山？如果山低于地，也不会有山之名了，似此乃是取其意象而言，“金车”、“玉铉”类此。但是前者如言革上六的“豹”乃是因于九五的“虎”而取象，似不合理。应知九五为天子之位，上六为阴爻居正，顺乎天子之变乃正义之行，孔子《象传》释九五云：“大人虎变，其文炳也。”释上六云：“君子豹变，其文蔚也。”二者一言“文炳”，一言“文蔚”，其义显然可判，来氏不由此着思，却凭虚立义谓豹因虎而取象，如此立义则将人各以主观忖度，寻找关系以相因，《易经》岂不成了怪诞之书？不知瞿塘先生以为愚意当否？

总之，来氏以为卦爻辞中的名言，所有都可以从卦爻之象上找出其理由，他在文中一再引用《系辞传》“拟诸其形容，象其物宜”，固然是一不错，据象以推理致思则可，但如舍理思而拘泥于象，则失易本旨。来氏因“重视象”而多少落入“执著象”，该说是小失。

乙、错

来氏云：

错者，阴与阳相对也，父与母错，长男与长女错，中男与中女错，少男与少女错，八卦相错，六十四卦皆不外此错也。天地造化之理，独阴独阳不能生成，故有刚必有柔，有男必有女，所以八卦相错。八卦既相错，所以象即寓于错之中。

(《易经字义》)

又云：

错者，交错对待之名，阳左而阴右，阴左而阳右也。

(自序)

“八卦相错”是《说卦传》中的话，易卦自一奇一偶之创制，八卦六十四卦之开展，阴阳相错之义即蕴含其中，古人论易亦无不重此相错义，因为如不知此义即根本无法言易。然而到北宋邵雍先天图出，方更明显看出八卦与六十四卦相错之状，此后易家乃特重此一义。至于文王序卦依相错与相综排列（古人以“相反”言，来氏始改为“相综”），古人只是未明言，岂可诬古人以不知？至少邵子已明示六十四卦中相错者八卦，相反者五十六卦。来氏多用“错”、“综”之义注易是他的心得，至于说“孔子没，后儒不知文王、周公立象皆藏于序卦错综之中”这话就说得有点过分了。来氏二十九年来在万县求溪深山中“沉潜反复，忘寝忘食”（自序），其专精研易之功固可佩，然却落得此“见我不见人”的小格局、小胸襟，比起他的易学前辈邵雍的谦冲晦养、隐于不隐的真精神，判若天壤了。

《来氏易注》中非常多的地方应用了“错”义，尤其在有些比较义理艰深之处。兹分为两类举述如下：

第一，以错义解释卦辞者：

䷃履卦辞：“履虎尾，不咥人，亨。”

来注：履者，足践履也，中爻巽错震，震为足，有履之象，乃自上而履下也。咥，啮也，下卦兑错艮，艮为虎，虎之象也；乃兑为虎，非乾为虎也，先儒不知象，所以以乾为虎。周公因文王取此象，故革卦上体兑亦取虎象。曰尾者，因下卦错虎，所履在下，故言尾也；故遁卦下体艮，亦曰尾。兑口乃悦体，中爻又巽顺，虎口和悦，巽顺不猛，故不咥人。（传统解易以

乾为虎，来氏新见以兑错艮为虎，理由是革卦九五也有“虎变”之言，而革之上体为兑，与履之下体同，二者均错艮。）

䷝大畜卦辞：“利贞，不家食吉，利涉大川。”

来注：何以言食？本卦大象离，故彖辞曰“辉光日新”者，因大象离也。离错坎，又象颐，有饮食自养之象。因错坎水，中爻震木，所以有涉大川之象。又本卦错萃，萃大象坎。

䷺涣卦辞：“亨，王假有庙，利涉大川，利贞。”

来注：坎错离，离为日，王之象也。（易辞中遇“王”字之卦，来氏多以离言。）

䷽小过：“亨，利贞，可小事，不可大事。飞鸟遗之音，不宜上，宜下，大吉。”

来注：小过错中孚，象离，离为雉，乃飞鸟也。既错变为小过，则象坎矣，见坎不见离，则鸟已飞过，微有遗音也。易经错综之妙至此。

第二，以错义解释爻辞者：

䷁坤上六：“龙战于野。”

来注：六阳为龙，坤之错也。故阴阳皆可以言龙。且变艮综震，亦龙之象也。

䷂屯六三：“惟入于林中，君子几，不如舍。”

来注：震错巽，巽为入，入之象也。……坎错离明，见

几之象也。

䷆师六五：“利执言。”

来注：坤错乾为言，言之象也。

䷌同人九五：“同人先号咷而后笑，大师克相遇。”

来注：离错坎，为加忧，九五隔于三四，故忧而号咷。……中爻错震，戈兵震动，师之象也。……且本卦错师，亦有师象。

䷏豫六三：“盱豫。”

来注：中爻错离，目之象也。

䷐随九四：“有孚在道以明。”

来注：变坎错离，明之象也。

䷓观六二：“窥观。”

来注：变坎为隐伏，坎错离为目，目在门内隐伏处，窥观之象也。

䷜坎九二：“求小得。”

来注：中爻震错巽，巽为近市利，求得之象也。

䷣明夷初九：“主人有言。”



来注：外卦错乾，乾为言，有言之象也。

䷥睽上九：“见豕负涂。”

来注：离错坎，坎为豕又为水，豕负涂之象也。

䷁升六四：“王用亨于岐山。”

来注：坤错乾，乾为君，王之象也。

䷱鼎初六：“鼎颠趾。”

来注：巽错震，震为足，趾之象也。

䷶巽六四：“田获三品。”

来注：巽错震，戈兵震动，田之象也。

来氏用“错”义之多，由所举之卦爻可见，但也有远于常思的，譬如以下诸例：

䷆师九二：“王三锡命。”

来注：本卦错同人，乾在上，王之象；离在下，三之象；中爻巽，锡命之象。全以错卦取象。（由错爻而推及错卦，复以错卦之上卦、下卦、中爻论。）

䷍大有九二：“大车以载，有攸往。”

来注：乾错坤为大舆，大车之象也。……变离错坎，坎中满，以载之象。……二变中爻成巽，巽为股，巽错震为足，

股足震动，有攸往之象也。（“坎中满”出于朱子所撰《八卦歌》，非易之原文，似觉不妥，又变中爻成巽，巽复错震，转来转去，转到“足”上，也太曲折。）

䷗小畜上九：“月几望。”

来注：巽错震，中爻兑，震东兑西，日月相望之象也。（此句中所注之“望”，与原文“望”义有隔。）

䷥睽六三：“见舆曳，其牛掣，其人天且劓。”

来注：掣者挽也，兑错艮为手，挽之象也。……错艮又为鼻，鼻之象也。刑割去鼻曰劓，鼻之上有戈兵，劓之象也。艮又为阉寺，刑人不曰阉寺而曰劓者，戈兵之刑在卦之上体也，著阉寺则在下体矣。然非真割鼻也，鼻者通气出入之物，六三、上九本乃正应，见其曳掣，怒气之发，如割鼻然，故取此象。（这已经不只是旁通错卦，而是臆想说话了。由劓而思及阉寺，复又言非真割鼻，感觉奇怪。）

䷱鼎九三：“其行塞。”

来注：三未变，错震足为行，三变则成坎陷，不能行矣，行塞之象也。（将未变之错卦与已变之错卦义合解，也不妥。）

䷿未济上九：“有孚于饮酒。”

来注：六爻皆有酒象，易中凡言酒者皆坎也，上二爻离错坎，亦酒也。（忖文义，上二爻之“二”应非“三”之误，如此则是用虞翻之“半象”作解了。）

复次，又如：

䷜坎上六：“三岁不得。”

来注：坎错离，三之象也。（乃用邵子先天八卦次序之数，非易学原理论。）

䷆萃初六：“一握为笑。”

来注：坤错乾，乾居一，一之象也。（同上，也用邵子易学。）

再有，如：

䷧解上六：“高牖之上。”

来注：震错巽，高之象也。

䷩益九五：“惠心勿问。”

来注：中爻坤错乾为言，皆告问之象。

这些卦中用“错”义，似乎多余，不用“错”义反觉得自然易解。然而这也正是《来氏易注》的特色，是以不吝篇幅，多予举陈，俾读者有较清楚的了解。

丙、综

来氏云：

综字之义，即织布帛之综，或上或下，颠之倒之者也。如乾、坤、坎、离四正之卦则或上或下，巽、兑、艮、震四隅之卦，则巽即为兑、艮即为震，其卦名则不同。（《易经字义》）

综者，高低织综之名，阳上而阴下，阴上而阳下也。

（自序）

“综”之名，为来知德所提出，先秦易学中言卦与卦之关系，原有相错与相反二者，周文王的卦序排列即以二者为原则：乾与坤、坎与离、颐与大过、中孚与小过等八个卦正反不变，故相错而两两排列在一起；其余五十六卦各依正反之不同两两排列。今来氏即名后者为“综”，其根据当然是来自《系辞传》“错综其数”之文，由于此一立名对于易学研究比较方便，所以后来为大家所通用。

来氏划分综卦为两种：

一为“正综”。他说：“文王序卦有正综，有杂综，如乾初爻变姤，坤逆行五爻变夬，与姤相综，所以姤综夬。遁综大壮，否综泰，观综临，剥综复，所谓乾之正综也。”

一为“杂综”。他说：“若乾坤所属尾二卦，晋、大有、需、比之类，乃术家所谓游魂、归魂，出于乾坤之外者，非乾坤五爻之正变，故谓之杂综。”

可见他的分正综与杂综，乃是依于汉代京房的八宫卦序，将一世卦到五世卦的五卦相综者称正综，而游魂与归魂二卦的相综者称杂综。他在易注之前有“八卦次序自相综图”、“八卦所属相综文王序卦正综图”、“八卦四正四隅相综文王序卦杂综图”，读者一阅便晓。而我们现在主要论述的是看他在易注中，如何应用“综”义以解易。他以综义解易，从易注中看，可以分作三类：第一以综释卦名之义，第二以综释卦爻辞中之象，第三以综释《彖传》中刚柔上下之句。述之如下：

第一，以综释卦名。

此据《杂卦传》卦名之义，如同人与大有相综，泰与否综，随与蛊综等，可不必述，读者阅《杂卦传》可知综卦之义相反。

第二，以综释卦爻辞中之象。

䷅讼六三：“食旧德。”

来注：中爻巽综兑，口食之象也。

䷆师六五：“利执言。”

来注：坤为众，中爻震，综艮为手，众手俱动，执获之象也。

䷊泰六四：“翩翩不富，以其邻，不戒以孚。”

来注：泰否相综，中爻巽，巽为市利三倍，富之象也。又为命令，戒之象也。言不待倚之以富，而其邻从之者甚于从富；不待戒之以令，而其类信之者速于命令也。

䷋豫初六：“鸣豫。”

来注：谦之上六即豫之初六，故二爻皆言鸣。

䷐随上六：“王用亨于西山。”

来注：随蛊相综，故蛊卦上九不事王侯，亦有归山之象。亨者通也，王用亨于西山者，用通于西山以求之也。

䷥贲六二：“贲其须。”

来注：本卦综噬嗑，原有颐象，今变阳，则中爻为兑口矣，口旁之文莫如须，故以须象之。

䷘无妄九五：“勿药有喜。”

来注：中爻巽，综兑悦，喜之象也。

䷌大畜上九：“何天之衢。”

来注：艮综震，为大涂，衢之象也。

䷢晋·象传：“独行正也。”

来注：中爻艮，综震足，行之象也。

䷦蹇初六：“往蹇来誉。”

来注：本卦蹇字从足，艮综震，震为足，故诸爻皆以往来之言。

䷩益六四：“利用为依迁国。”

来注：损益相综，损卦艮之一阳，下而迁为益之初，兑之阴上而迁为益之四，迁之象也。

䷵姤九三：“臀无肤，其行次且。”

来注：夬之九四，与姤相综，倒转即姤之九三，所以爻辞同。

䷭升六四：“王用亨于岐山。”

来注：中爻震综艮，山之象也。

䷴渐六二：“饮食衎衎。”

来注：衎，和乐也。巽综兑，悦乐之象。

䷵归妹九二：“眇能视。”

来注：兑综巽，巽为白眼，亦有眇象。

䷵巽九二：“用史巫纷若。”

来注：巽综兑，兑为巫，史巫之象也。又为口舌，为毁，为附，纷若之象也。

䷺涣九五：“涣汗其大号。”

来注：巽综兑，兑为口，号之象也。

䷿未济九四：“震用伐鬼方，三年有赏于大国。”

来注：未济与既济相综，未济九四即既济九三，故爻辞同。（既济九三爻辞为：“高宗伐鬼方，三年克之。”文义同。）

第三，以综释《彖传》中刚柔上下之句。

来氏在其《易注》自序中言：“又如以某卦自某卦变者，此虞翻之说也，后儒信而从之。如讼卦刚来而得中，乃以为自遁卦来，不知乃综卦也。需讼相综，乃坎之阳爻来于内而得中也。……若遁则综大壮，故杂卦曰大壮则止，遁则退也。见于孔子《杂卦传》昭昭如此，而乃曰讼自遁来，失之千里矣。”文中之“后儒”，显然指的是朱熹，朱子卦变开始便以“从遁变”解释《讼·彖传》的“刚来而得中”。没有指明朱熹，是因为他有许多地方承朱熹之说，似有意讳其名。但是，学术见解是讲理不讲情的，他虽然不指明朱熹，却把朱子十八个卦变的卦（已见前文朱熹的易学中“卦变”一节），一个个拿来用他的综卦之说予以改正推翻，我们现在要说的就是这一部分。

前述朱子以卦变解释此十八个《彖传》中有“刚柔”、“上下”之卦，乃依其卦变歌次序，在此则依卦序之先后为次，或相综之两卦，或其中之一卦，引来氏之注，读者可比照前朱子之卦变注参阅之。

1. 《䷄需·彖传》：“位乎天位以正中也。”

来注：讼下卦之坎，往居需之上卦九五，又正而又中也。五为天位，因自讼之地位往居之，故曰位乎天位。

《䷅讼·彖传》：“刚来而得中也。”

来注：需讼相综，需上卦之坎来居讼之下卦，九二得中也。

2. 《䷋小畜·彖传》：“柔得位而上下应之。”

来注：履之三爻，阴居阳位，不得其位，往而为小畜之四，则得位矣。

3. 《䷌同人·彖传》：“柔得位得中而应乎乾。”

来注：八卦正位离在二，今大有上卦之离来居同人下卦，则不唯得八卦之正位，又得其中而应乾九五之中正也。

《䷍大有·彖传》：“柔得尊位，大中而上下应之。”

来注：同人下卦之离，往乎大有之上卦，得五之尊位，居大有之中，而上下五阳皆从之也。

4. 《䷐随·彖传》：“刚来而下柔。”



来注：言蛊下卦原是柔，今艮刚来居于下而为震，是刚来而下于柔也。

《䷑蛊·彖传》：“刚上而柔下。”

来注：蛊综随，随初震之刚，上而为艮，上六兑之柔，下而为巽也。

5. 《䷔噬嗑·彖传》：“柔得中而上行。”

来注：言以贲下卦离之柔得中，上行而居于噬嗑之上卦也。

《䷖贲·彖传》：“柔来而文刚”、“分刚上而文柔”。

来注：噬嗑上下卦之柔，来文贲之刚也；柔指离之阴卦，刚则艮之阳卦也。分者，又分下卦也，分刚上而文柔者，分噬嗑下卦之刚，上而为艮以文柔也；刚指震之阳卦，柔则离之阴卦也。

6. 《䷋无妄·彖传》：“刚自外来。”

来注：大畜上卦之艮，来居无妄之下卦而为震也。

《䷙大畜·彖传》：“刚上而尚贤能。”

来注：大畜综无妄，无妄下卦之震，上而为大畜之艮也；上而为艮，则阳刚之贤在上矣。

7. 《䷞咸·彖传》：“柔上而刚下。”

来注：柔上者，恒下卦之巽，上而为咸之兑也。刚下者，恒上卦之震，下而为咸之艮也。

《䷟恒·彖传》：“刚上而柔下。”

来注：本卦综咸，刚上者，咸下卦之艮，上而为恒之震也。柔下者，咸上卦之兑，下而为恒之巽也。

8. 《䷢晋·彖传》：“柔进而上行。”

来注：言明夷下卦之离，进而为晋上卦之离也。

9. 《䷥睽·彖传》：“柔进而上行，得中而应乎刚。”

来注：言家人下卦之离，进而为睽之上卦，亦得乎五之中而下应乎九二之刚也。

10. 《䷧蹇·彖传》：“往得中也。”

来注：言解下卦之坎，往而为蹇上卦之坎，所以九五得其中也。

《䷧解·彖传》：“往得众也，其来复吉，乃得中也。”

来注：解综蹇，蹇下卦之艮，往而为解上卦之震也，震二爻皆坤土，坤为众，故得众也。得中者，蹇上卦之坎，来而为解下卦之坎也。

11. 《䷨损·彖传》：“损下益上，其道上行。”

来注：益卦柔卦居上，刚卦居下，损下益上者，损益下卦之震，上行居损卦之上而为艮也。故其道上行。

《䷩益·彖传》：“益，损上益下。”

来注：损，损上卦之艮；益，益下卦而为震也。

12. 《䷭升·彖传》：“柔以时升。”

来注：萃下卦之坤，升而为升之上卦也。柔本不能升，故以时升，所以名升。

13. ䷯井卦辞：“往来井井。”又《彖传》：“改邑不改井，乃以刚中也。”

来注：在井卦，坎位于上；在困卦，坎来于下。刚居于中往来不改，改曰往来井井。改邑不改井者，以刚居中，在困卦居二之中，在井卦居五之中，往来井井，不可改变也。

14. 《䷱鼎·彖传》：“柔进而上行，得中而应乎刚。”

来注：言革下卦之离，进而为鼎之上卦也，进而上行，居五之中，应乎二之刚也。

15. ䷋艮卦辞：“艮其背。”

来注：本卦综震……震，行也，向上而行，面向上，其背在下，故以阳之画初与四为背。艮，止也，向下而立，面向下，其背在上，故以阳之画二与上为背。

又《彖传》：“时止则止，时行则行。”

来注：盖理当其可之谓时，时当乎艮之止则止，时当乎震之行则行，行止之动静皆不失其时，则无适而非天理之公。

16. 《䷴渐·彖传》：“渐之进也。”

来注：言归妹下卦之兑，进而为渐上卦之巽。

17. 《䷷旅·彖传》：“柔得中乎外而顺乎刚。”

来注：丰下卦之离，进而为旅之上卦，所以柔得中乎外卦而又亲比上下之刚也。

18. 《䷺涣·彖传》：“刚来而不穷，柔得位乎外而上同。”

来注：刚来不穷者，言节上卦坎中之阳，来居于涣之二也；言刚来亦在下之中，不至于穷极也。柔得位乎外而上同者，节下卦兑三之柔，上行而为巽之四，与五同德，以辅佐乎五也。八卦正位，乾在五，巽在四，故曰得位，故曰上同。

《䷻节·彖传》：“节，亨，刚柔分而刚得中。”

来注：节涣相综，在涣则柔外而刚内，在节则刚外而柔内，则刚柔分也。刚得中者，二五也，二五皆刚居中也。言刚柔虽分内分外，而刚皆得中，此其所以亨也。

丁、变

来氏云：

变者，阳变阴，阴变阳也，如乾卦初变即为姤，是就于本卦变之。……盖爻一动即变，如渐卦九三，以三为夫，以坎中满为妇孕，及三爻一变，则阳死成坤，离绝夫位，故有夫征不复之象；既成坤，则并坎中满通不见矣，故有妇孕不育之象。又如归妹九四，中爻坎月离日，期之象也，四一变则纯坤，而日月不见矣，故愆期。

是知来氏之变，即通常易学所谓的“变爻”义，此义也是先秦易所固有，汉京房名之为“飞伏”。

来氏喜欢以此解易，故见于易注中特多，几每卦都不离此一义。因过多故，不胜举陈，兹举屯、蒙、需、讼四卦为例，以见其凡。

䷂屯六四：“求婚媾。”

来注：本爻变，中爻成巽，则为长女，震为长男，婚媾之象也。

䷃蒙初六：“用说桎梏，以往，吝。”

来注：变兑为毁折，脱之象也。往者，往发其蒙也。吝者利之反。变兑则和悦矣，和悦安能发蒙，故吝。

又六三：“勿用取女。”

来注：变巽，女之象也。

䷄需九二：“终吉。”

来注：变爻离明，明哲保身，终不陷于险也。

又上六：“入于穴。”

来注：变巽为入。

䷅ 讼初六：“小有言。”

来注：变兑为口舌，言之象也。

又九二：“其邑人三百户，无眚。”

来注：二变，下卦为坤，坤则阖户之象也。三百，言其邑之小也……必如此小邑藏避，不敢与五为敌，方可免眚。

又六三：“或从王事。”

来注：变爻不果，或之象也。

又九四：“复即命，渝。”

来注：中爻巽，四变亦为巽，命之象也。渝，变也，四变中爻为震，动之象也。

又上九：“或锡之鞶带。”

来注：变为兑口，中爻为巽，命令锡服之象也。

至于上引来氏文中所举渐与归妹之例，依此之注释，读者一览便知，不另作说明。

戊、中爻

来氏云：

中爻者，二三四五所合之卦也。系辞第九章孔子言甚

详矣(作者此指《系辞下传》第九章)。大抵错者,阴阳横相对也;综者,阴阳上下相颠倒也;变者,阳变阴,阴变阳也;中爻者,阴阳内外相连属也。

来氏言“中爻”,即通常易学中所言之“互体”。“中爻”之名,系来自《系辞传》:“若夫杂物撰德,辨是与非,则非其中爻不备。”“中爻”就字义上看,固指一卦中四爻,但按之爻辞,文王采用互体卦并不限于中四爻,例如:䷧贲卦六二言“贲其须”,显然以九三至上九视为互体颐卦,六二在颐之下,故言“贲其须”。由此可知来氏将“中爻”指定为二三四五爻,是有点执著于字义了。

来氏在《易注》中对中爻义的应用也很多,因为这是易学中传统常用之义,所以不必举述太多,以下兹举数例以见其要。

䷆师六五:“长子帅师。”

来注:中爻震,长子之象也。(言二至四互体震,在六五之下,为六五之长子。)

䷈小畜九三:“夫妻反目。”

来注:中爻离为目,巽多白眼,反目之象也。(言三至五互体离,离为目。)

又上九:“月几望。”

来注:中爻离为日,日月之象也。巽错震,中爻兑,震东兑西,日月相望之象也。(此解义甚复杂,用中爻,用错,用文王后天八卦方位。而所要解释的“望”为“相望”。)

䷊泰六五:“帝乙归妹。”

来注：中爻三五为雷，二四为泽，有归妹之象。（言二至五互体归妹。）

䷌同人九三：“伏戎于莽，升其高陵。”

来注：中爻巽为入，亦伏之象也。离为戈，兵戎之象也。莽，草也，中爻巽为阴木，草之象也。中爻巽为股，三变为震足，股足齐动，升之象也。巽为高，高之象也。三变中爻艮，陵之象也。（言二至四互体巽，三变则互体艮。）

## 附录：卦爻辞中的数

《易经》卦爻辞中有一些数字，最常见的如三、十等，这些数字正如一般文章一样，是文字传达思想所不能少的，但由于卦爻辞之用于“辨吉凶”，而又字句简约，故历代注易的人都多少会对这些数字给予关注，并时见提出解说。来氏对这些数字也提出了他的见解，他认为这些数字之用大半根据于邵雍乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八的先天八卦之数。因为他对这些“数”，并非作思想理论的探讨，而只是提出他的见解，姑无论其是与非，附录于此以提供读者。

计《易经》六十四卦卦爻辞中所见的数字，有“一”、“二”、“三”、“七”、“八”、“九”、“十”、“百”、“亿”等。其中“百”与“亿”见于震卦辞“震惊百里”与六二爻辞“亿丧贝”，无特殊含义，来氏分别注以“君主百里之象”与“亿者大也，大丧其贝”，这两个数可以不论。其余的数字分别引录其注文如下：

“一”：

䷌睽上九：“载鬼一车。”

（此“一”未注，即用数字义。）



䷁萃初六：“一握为笑。”

来氏注：坤错乾，乾居一，一之象也。

䷷旅六五：“一矢亡。”

来氏注：变乾，乾居一，一之象也。

“二”：

䷧损卦辞：“二簋可用享。”

来氏注：三簋至薄，亦可享于鬼神。（此“二”用数字义）

“三”：

䷃蒙卦辞：“再三渎。”

来氏注：再指四，阳一阴二，二再则四矣。三指三。（此“再”、“三”指四爻与三爻。）

䷄需上六：“有不速之客三人来。”

来氏注：三阳同体，有三人之象也。（此“三”用数字义。）

䷅讼九二：“三百户。”

来氏注：中爻为离，坎错离，离居三，三百之象也。

又上九：“终期三褫之。”

来氏注：中爻离日，朝日之象也。离日居下卦，终之象也。又居三，三之象也。

䷆师九三：“王三锡命。”

来氏注：本卦错同人，乾在上，王之象；离在下，三之象。

䷇比九五：“王用三驱。”

来氏注：坎错离，为日、王之象也，又居三，三之象也。

䷌同人九三：“三岁不兴。”

来氏注：离居三，三之象也。

䷜坎上六：“三岁不得。”

来氏注：坎错离，三之象也。

䷢晋卦辞：“昼日三接。”

来氏注：昼日离之象，离居三，三之象。

䷣明夷初九：“三日不食。”

来氏注：离居三，三之象也；离为日，三日之象也。

䷧解九二：“田获三狐。”

来氏注：中爻离，离居三，三之象也。

䷨损六三：“三人行则损一人。”

来氏注：三人行者，益下卦三爻，居于损之上三爻也，即象辞其道上行也。损一人者，损六三也，一人行即六三也。（此“三”、“一”用数字义。）

䷮困初六：“三岁不覿。”

来氏注：坎错离，为卦又居三，三岁不覿之象也。

䷰革九三：“革言三就。”

来氏注：离居三，三就之象也。

䷴渐九五：“三岁不孕。”

来氏注：离居三，三岁之象也。

䷶丰上六：“三岁不覿。”

来氏注：三岁不覿者，变离，离居三也。

䷵巽六四：“田获三品。”

来氏注：三品者，初巽为鸡，二兑为羊，三离为雉也。

䷾既济九三：“三年克之。”

来氏注：离居三，三年之象也。

䷿未济九四：“三年有赏于大国。”

来氏注：未济九四即既济九三。

“七”：

䷲震六二：“七日得。”

来氏注：艮居七，七之象也。

䷾既济六二：“七日得。”

来氏注：变乾居一，前坎居六，离为日，七日之象也。  
(此以乾之数一，合坎之数六，共为七。)

“八”：

䷒临卦辞：“至于八月有凶。”

来氏注：至于八月，非临数。至观八个月也。(此“八”  
用数字义。)

“九”：

䷲震六二：“跻于九陵。”

来氏注：中爻艮为山陵之象也，陵乘九刚，九陵之象  
也。(此以“九”为阳数。)

“十”：

䷗屯六二：“十年乃字。”

来氏注：中爻坤土，土数成于十，十之象也。

䷗复上六：“至于十年。”

来氏注：十者，土数成于十也。

䷚颐六三：“十年勿用。”

来氏注：十年者，中爻坤，土之成数也。

䷨损六五：“或益之十朋之龟。”

䷩益六二：（同上）

来氏注：十者，土之成数，中爻坤，十之象也。损之六五即益之六二。

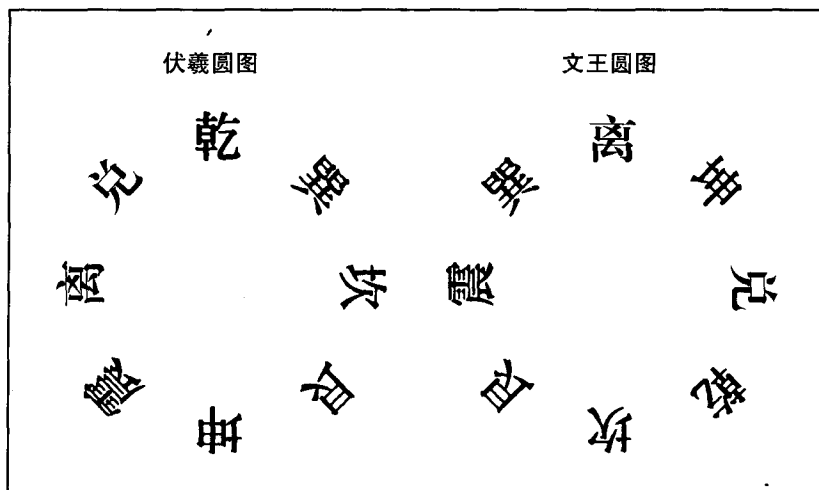
上所举为所有卦爻辞中之数，除少数用数字义外，大多数用邵子先天八卦之数（乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八），“九”为阳刚之数，“十”则为坤土之数。主要是用数的理由多端，使人无定则遵循，例如“三”之数，直接见离象的有同人九三、晋卦辞、明夷初九、解九三、革九三、渐九五、巽六四、既济九三、未济九四等，取错离卦的有讼九二、师九二、比九五、坎上六、困初六等，取变爻离卦的有丰上六。至于讼上九，则取其相应下卦之错卦，更觉间接。最有趣的是既济六二之“七”，来氏以“变乾居一，前坎居六”注，是乾一加坎六为七，这便让人觉得不只是“玩索”卦象，有点近乎“玩弄”卦象了。

此外，来氏对蛊卦的“先甲三日，后甲三日”与巽卦的“先庚三日，后庚三日”，也提出了他的独特见解，兹引述他的注释如下：

䷑蛊：“元亨，利涉大川，先甲三日，后甲三日。”

来氏注：利涉大川者，中爻震木在兑泽之上也。先甲

后甲者，本卦艮上巽下，文王圆图艮巽夹震木于东之中，故曰先甲后甲，言巽先于甲，艮后于甲也。巽卦言先庚后庚者，伏羲圆图艮巽夹兑方于西中，故曰先庚后庚，言巽先于庚，艮后于庚也。分甲于盍者，本卦未变，上体中爻震本上体巽木也。分决于巽者，本卦未变，上体综兑金，下体错兑金也。十干独言甲庚者，乾坤乃六十四卦之祖，甲居于寅，坤在上，乾在下为泰。庚居于申，乾在上，坤在下，为否。大往小来，小往大来，天地之道不过如此，物不可以终通，物不可以终否，易之为道，亦不过如此，所以独言甲庚也。曰先三后三者六爻也，先三者下三爻也，巽也；后三者上三爻也，艮也。不曰爻而曰日者，本卦综随，日出震东，日没兑西，原有此象，故少不言一日二日，多不言九日十日，而独言先三后三者，则知其为下三爻上三爻也明矣！以先甲用辛，取自新，后甲用丁取丁宁，此说始乎郑玄，不成其说矣。○当盍之时，乱极必治，占者固元亨矣，然岂静以俟其治哉？必历涉艰难险阻，以拨乱反正，知其先之三爻乃巽之柔懦，所以成其盍也，则因其柔懦而矫之以刚果；知其后之三爻乃艮之止息，所以成其盍也，乃因其止息而矫之以奋发，斯可以元亨而天下治矣。



䷥巽九五：“贞吉，悔亡，无不利，无初有终，先庚三日，后庚三日，吉。”

来氏注：先庚后庚，详见蛊卦，五变则外卦为艮，成蛊矣。先庚丁，后庚癸，其说始于郑玄，不成其说。○九五居尊，为巽之主，命令之所由出者也。以其刚健中正，故正而又吉。然巽顺之体，初时不免有悔，至此则悔亡而无不利矣。惟其悔亡而无不利，故无初有终也。然命令之出，所系匪轻，必原其所以始，虑其所以终，先庚三日，后庚三日，庶乎命令之出，如风之吹物，无处不入，无物不鼓动矣。占必如是而吉也。

以上为了清楚起见，将他的注文全部引录，读者可以看到他是根据邵雍的伏羲氏先天圆图及文王后天圆图作解的。蛊卦的“先甲三日，后甲三日”，指巽、艮二卦之夹震卦于东方，而巽卦的“先庚三日，后庚三日”，指巽、艮二卦之夹庚申于西方。此二象一象泰卦，一象否卦，由此作解，此就象上说。义上则蛊之“先甲”、“后甲”，义在知成蛊之柔懦而矫之以刚果与知成蛊之艮止而矫之以奋发。巽九五则义在“庶乎命令之出，如风之吹物”。对于来氏此说，就易学史而言，确是脱离传统的新说，所以他在二卦中均斥责郑玄之解易“不成其说”。按郑玄之说，孔颖达正义在疏注《王弼易注》中曾有道及，今为了让读者易于比较，也引录于下：

䷥蛊（经文同上，省）

孔疏：先甲三日，后甲三日者，甲者创制之令，既有为之时，不可因仍旧令，今用创制之令以治于人，人若犯者未可即加刑罚，以民未习，故先此宣令之前三日，殷勤而语之，又于此宣令之后三日，更丁宁而语之，其人不从，乃加刑罚也。其褚氏、何氏、周氏等，并同郑义，以为甲者选作新令之日，甲前三日取改过自新，故用辛也。甲后三日取丁宁之

义，故用丁也。今案辅嗣注，甲者创制之令，不云创制之日。又巽卦九五：先庚三日，后庚三日，辅嗣注申命令谓之庚。辅嗣又云：甲庚皆申命之谓，则辅嗣不以甲为创制之日，而诸儒不顾辅嗣注旨，妄作异端非也。（盍卦辞，王弼无注，《彖传》中则注曰：“甲者，创制之令也，创制不可责之以旧，故先之三日，后之三日，使令洽而后乃诛也。”）

### ䷸巽九五：（经文同上，省）

王注：申命令谓之庚，夫以正齐物不可卒也，民迷固久值不可肆也，故先申三日，令著之后，复申三日，然后诛之而无咎怨矣。甲庚皆申命之谓也。

孔疏：先庚三日，后庚三日吉者，申命令谓之庚。（下略）

以上引录王弼注、孔颖达正义，并道及郑玄之解易，目的固然是提供给读者作比较，另一用心也是在以“理”与“象”为依据的易学解义下，让读者认识到其差别。来氏易注重在以“象”说理，而郑、王、孔则以义理推思。义理之中，郑与王、孔又不同。是知易义解注之复杂情况，作者举此为例，其是非低昂，只好付诸读者去评定了。

复次，易学中最成问题的还有《说卦传》“参天两地而倚数”之言，来氏对此也提出了他的见解。其注云：

参两之说，非阳之象圆，圆者径一而围三，阴之象方，方者径一而围四之说也。盖河图天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十，一二三四五者，五行之生数也，六七八九十者，五行之成数也。生数居河图之内，乃五行之发端，故可以起数；成数居河图之外，则五行之结果，故不可以起数。参之者，三之也，天一天三天五之三位也；两之者，二之也，地二地四之二位也。倚者依也，天一依天三，天三依天



五而为九;地二依地四而为六也。(此注文又见于乾卦初九“潜龙勿用”之下,文义略同。)

按来氏此说,实采取马融、王肃之旧说而益以河图之数,以五行生数与五行成数作解。马、王氏之说见《孔颖达正义疏》,读者请自行参阅。

## 第七章 王船山的易学

### 第一节 事 略

王船山,名夫之,字而农,号姜斋,湖南湘阳人。生于明神宗万历四十七年(公元1619年),卒于清康熙三十一年(公元1692年),享寿七十四岁。

综观王船山的一生,堪称典型的儒家代表人物。他生当明清之交,自出生之时起,外值努尔哈赤兴兵寇边,内有魏阉东厂惑患朝廷,明朝国势急剧衰退。船山三十四岁中举人的次年,李自成陷北京,明思宗自缢于煤山。接着吴三桂迎清兵入关,明朝忠义之士开始作垂死挣扎的复国活动。船山自幼以忠肝义胆自负,救亡图存不后人,遂于衡阳举兵抗清,旋兵败,奔肇庆投永历帝,嗣就行人司行人介子职。在小朝廷中,他与永历左右的权奸又不合,而清兵寻至,船山复值母丧归乡,此后也就没有机会再任职政事。但在此期间,也许是眼见救亡图存的工作渺茫非易为吧,他开始专心在学术上作研究,《周易稗疏》、《周易考异》便在此时撰成。

此后,船山便进入一连串躲避清兵侦缉追捕的逃亡生活,他改装易名姓,席不暇暖,穷迫至于寄身猺民穴洞,饱受颠沛流离之苦。然而,磨砺愈坚,他的心志愈奋发,将一切为国为民之志,都发挥在学术研究上,利用一切逃亡中空闲的时间,在六经、老庄、佛学上下工夫,

而尤注重《周易》、《春秋》二书。他的天资原本敏锐,志学之心原本强烈,再加上时代的愤激、颠沛不宁的生活反而助长了他学术研究的卓越识见,独特观感,窥人之所未能窥,悟人之所未能悟,乃叫出“六经为我开生面”的话。他的话并非虚张自夸,我们读他的著作,可以看到他提出了许多传统以外的新思考,不能不说是得他艰困生活之所赐。在他六十岁那年,吴三桂又叛清称帝,胁迫他写“劝进表”,对于吴三桂这样的反复小人,船山自然不屑于与之伍,乃逃难避居深山中,不久吴死,他回到数年前筑建的湘西草堂。此后十四年,一方面由于清廷国势已稳固,而他年事已高,遂不再为清廷所顾忌,他遂有机会在湘西草堂教授弟子与著述,《周易内传》及《周易内传发例》便成于此时,他有名的《史论》以及《张子正蒙注》等书也写于此期间。湘西草堂在蒸水左侧的石船山,故人称他“船山先生”,而他有时也自称为船山老人、船山老叟、船山病叟。在他七十四岁病故之前,他已经为自己的墓碑题好了字,云:“明遗民王夫之之墓”,且作好了墓志铭文,云:

抱刘越石之孤愤而命无从致,  
希张横渠之正学而力不能企。  
幸全归于兹丘,  
固衔恤以永世。

儒家的精神,一向以重道义、守志节为最重要,不屈于强权,不移于穷迫,舍死忘生以成就德操,就此精神而论,王船山为儒家典型,自是正论。

至于船山的著作,因其卒时已在清代康熙之世,由此时代因素,死后并未有人作全面系统的整理,到了同治年间,曾国藩、曾国荃兄弟才以同乡之谊,刊刻“船山遗书”出版,民国十九年至二十二年上海太平洋书局出版的遗书,搜集更多些,近年来湖南长沙岳麓书社出版的《王船山全集》,附有传记、年谱、杂录,比以前更周全。船山的著述很多,在历代学者中,其思想之盛,笔锋之健,罕有其匹,本书以易学

史为立场,所论自以其易学为范围,而事实上,易学也是他一生思想的主导。

## 第二节 易 说

自清代以来出版的任何一种船山遗书或全集,都将他的易学著作列在书目的最前面部分,这些著作共为六种,各版本的排列次第容有不同,现台北广文书局所印行的易学丛书“船山易学”中的次第则为:

- 《周易内传》
- 《周易内传发例》
- 《周易大象解》
- 《周易稗疏》
- 《周易考异》
- 《周易外传》

书中虽是如此安排,然而当初船山的写作先后却并非如此。这里有一段船山自述的文字,记载在《周易内传发例》之末,可以知道上述著作撰写的时间。文曰:

夫之自□□丙戌始有志于读《易》,戊子避戎于莲花峰,益讲求之,初得观卦之义……乙未于晋宁山寺,始为《外传》。丙辰始为《大象传》。亡国孤臣□□□□志无可酬,业无可广,惟易之为道,则未尝旦夕敢忘于心,而拟议之难,又未敢轻言也。岁在乙丑,从游诸生求为解说,形枯气索,畅论为难,于是乃于病中勉为作传,大略以乾坤并建为宗,错综合一为象,象爻一致、四圣一揆为释,占学一理、得失吉凶一道为义(当指《内传》)。

依这段话,对照于他的年龄,可以列表如下:

二十八岁(丙戌)	始有志于读《易》。
三十岁(戊子)	避戎于莲花峰,益讲求之。
三十七岁(乙未)	始为《外传》。
五十八岁(丙辰)	始为《大象传》。
六十七岁(乙丑)	乃于病中勉为作传(《内传》)。

这段话记载在《内传发例》之末,则知发例一篇更是最后写成。而《稗疏》与《考异》二篇,经后人研究乃写于较早年抗清兵败之后、投效永历帝期间,大体如此。在这些著作中,《周易内传》与《内传发例》最晚出,为六十七岁到七十四岁卒前的作品,自然比较重要。

不过,我需要先作说明的便是船山易学受着三方面的影响极大:一是他个人的时代遭遇,二是宋明以来尊儒过甚之风,三是他深厚的历史意识。这三方面的影响,都显著而普遍地表现于他的著作之中,前者突显了他的不轻易苟同于人,时常批评反对传统易家学说而倾向于自辟蹊径以解易;次者则是以儒者自标,而口口声声不忘记反对批评老庄与佛学;至于后者历史意识方面,则在他解说卦爻时常引用史实故事,成为一大特色。然而这些影响虽然成就了王船山在学术上的独特性,却不一定都是正的一面,因为站在学术的客观态度上而言,一个人的学术思想有新创见固然好,但不要太过突显一己的主观。王船山由于遭逢时代大变故,己身常在漩涡中激荡回旋,经历了文人学者罕有的动荡不安,因而形成他独有的思想反应,不自觉落入了主观自负,这对船山本人也许是自然的,但对于以客观价值研究易学思想的人来说,便必须要知道,他的许多易学观点来自他的主观个别思想而非众人客观共由之道。近世以来,王船山的研究似正在日趋热络,许多人目眩于他的经历之奇、著述之丰与思想之盛,却忽略了他的一部分“奇”、“丰”与“盛”,乃来自可遇不可求的人生经历。正由于此,他的易学思想中有相当多的见解,非常人客观的“正”见,乃特殊生活遭遇的“异”见。作者读船山书,尊敬他的大胆创发与敏

锐感悟,然而也不敢稍疏忽于学术性的客观公正,我觉得这是要了解船山易学的人所应该知道的。

作者菲才,对历代易学家拟就“创思性”与“阐述性”二者作分别。如伏羲、文王、孔子、邵雍几位都是属于创思性的易学家,所谓“创思”乃指对于易道之原理原则有新见地,他们几位各有一套发明易道的新理论,言之成理而深入共识。如王弼、程、朱及汉宋间绝大多数易学家,则属于继承阐述性的易学家,他们倚卦爻象及辞而作注,阐扬已有的易义,即令有创见,也只是在某一思想点上稍有不同见解。然而在这二者之间,另有一些易学家,则是上不及伏、文、孔、邵而下不落王弼、程、朱,有创思而未及卓然成一家之思想理论,其创思非尽在易道之自然,而有着人为之迹,此如汉之孟喜、虞翻,明之来知德属之,王船山的易学当为后者。然而,就易之学而言,此已属大不易,易学研究上下数千年,代不乏人,稍当于“创思”二字,谈何容易,此船山易学之在近代逐渐为人所重视之理由。以下兹就重点提出,介绍船山易学。

### (一) 对易学的观点

首先,让我们来看船山对于易学所以成立的几个基本观点。

甲、伏羲氏则河图画卦

伏羲氏则河图画卦,不是船山提出的新说,而是自汉代孔安国以来的旧说,此后马融、王肃、姚信等均相信此说,但毕竟所谓“河图”者究为何物,原没有思想理论,只是根据于《尚书·顾命》及《论语》、《易传》中孔子之言而成立。至北宋初,经刘牧等人著书立说以后,始图形渐著而思想理论随之成立,此后河图与洛书两个图象并流行于易学界。南宋蔡九峰更以洛书为《尚书·洪范》“九畴”之源,著论造图而演九畴之数诸图。自此之后,“伏羲则河图而画八卦,禹法洛书而演九畴”遂成为易学中言“象”与“数”的两个系统,八卦、九畴相应于河图、洛书,俨然若真有其事。本书前文在“图书之学”一章中言之甚详,已不必再多论。

然而,此等由传说而生思想之事,究竟是真是假,无从定论,宋明

易学家们各随己意,实则无是无非。既然如此,为什么还要提出王船山相信“伏羲则河图画卦”这件事呢?理由便是由儒学的传承而言,王船山不管是就思想或行为的表现,都应该是满清以后儒学衰落以前的一位殿军人物,对于这样一位头角峥嵘的儒家人物,竟然彰明较著地相信这样由传统而起的无是无非之说,作者认为应该指明才是,当然更重要的是他对此一问题有其独创的见解。那么,现在我们来看看船山在《周易内传发例》中的话,他说:

《传》曰:河出图,洛出书,圣人则之。洛书别于《洪范》篇中详之,而河图者,圣人作易画卦之所取,则孔子明言之矣。八卦之奇偶必即河图之象,圣人会其通尽其变以配天地之化理也,明甚。

这段话中无新义,他同一般易学家一样,相信《易·系辞传》之言,也相信蔡九峰洛书演《洪范》九畴之说。再进一步看他在《周易内传》中注解《系辞传》“天一地二”至“成变化而行鬼神”一节下的注文:

此言八卦之画肇于河图,而下言著策之法出于大衍,体相因而用有殊。天地之变化用其全,而人之合天者有裁成之节也。五十有五,河图垂象之数也,阳曰天,阴曰地;奇数阳也,偶数阴也。天无心而成化,非有所吝留,有所丰予,斟酌而量用之,乃屈伸时行而变化,见则成乎象而因以得数有如此者。阴阳之絪縕时有聚散,故其象不一,而数之可数者以殊焉。……成变化而行鬼神者,天地雷风水火山泽之用也,其或一以至或十,以时为聚散而可见其数之多寡,有不可得而见者焉,莫测其何以一而九,何以二而十也。天垂象于河图,人乃见其数之有五十有五,阳二十五而阴三十,各以类聚而分五位。圣人乃以知阴阳聚散之用,虽无心于斟酌,而分合之妙,必定于五位之类聚。不溢不缺以不乱,遂于其得而有合者,以类相从,以几相应,而知其为天地雷风

火山泽之象,则八卦之画兴焉。因七五一而画乾,因六十二而画坤,天道下施为五为七以行于地中,地地上行为十为六以交乎天位,乾止于一不至于极北,坤止于二不至于极南,下上之分,所谓天地定位也。……因左八三十而画坎,因右九四五而画离,离位乎东不至乎西,坎位乎西不至乎东,五与十相函以止而不相逾,所谓水火不相附也。因一三二而画为兑,因二四一而画为艮,一二互用参三四而成兑艮,所谓山泽通气也。山泽者,于大气中最为聚而见少者也,少者少也,甫散而非其气之周布者也,少者在内,雷风水火之所保也。因九六八而画为震,因八七九而画为巽,八九互用参六七而成震巽;所谓雷风相薄也,驰逐于外也。雷风者,阴阳之气动极而欲散者也,故因其散而见多也,多者老也,气之不复聚而且散以无余者也,老者居外以周营于天地之间也。八卦画而六十四卦皆由此以配合焉。其阴阳之互相用以成象者变化也,其一屈一伸,为聚为散,或见盈而或见诎者鬼神也,此天地之所以行其大用而妙于不测也。圣人始因河图之象而数其数,乃因其数之合而相得以成三爻之位者著其象,故八卦画而易之体立焉。

集合了宋元明易家对河图的意见,说明河图的图象何以是伏羲画八卦之所则,这段话算是说得最清楚的了,除了根据图上的奇偶数合卦象以外,还推思出了一些思想。然后,我们不妨再看船山的另一段话,以天、地、人之义进言河图之不止于八卦,六十四卦也同样为圣人所则,《周易内传发例》云:

或曰:因五位十象而成六十二卦可也,若乾六阳坤六阴,图则一三五七九,象止五阳;阴之象二四六八十,象止五阴,何从得六阳六阴而取则哉?曰:天之垂象也,不一其理;圣人之则天也,不一其道,故曰其为道也屡迁。河图中外之象凡三重焉,七八九六天也,五十地也,一二三四人也。



七九阳也，八六阴也，立天之道阴与阳俱焉者也，至于天而阴阳之数备矣。天包地外，地半于天者也，故其象二而得数十五，犹未歉也。人成位乎天地，合受天地之理数，故均于天而有四象，然而得数仅十，视地为歉矣。卦重三而为六，在天而七八九六皆刚，而又下用地之五，人之或一或三而六阳成。地五十皆阴，又用天之八六，人之二四而六阴成，此则乾坤六爻之象也。一三皆阳也，乾虚其一而不用者，天道大备，乾且不得而尽焉，非如地道之尽于坤也。是知圣人则河图以画卦，非徒八卦然也，六十四卦皆河图所有之成象摩荡而成者，故曰圣人则之。

我所说的船山对河图之为画卦所则，有他的创见，便是指上面这段话，以八卦配河图在他之前已有多人说过了，然而以六十四卦如此言之成理地也配合在河图上，他还算是第一人，从文中我们可以看出他是何坚信伏羲氏则河图而画卦这件事了。还有，他也说及筮法出于河图，这一方面在下面“占学一理”中叙述。

乙、四圣同揆，占学一理

船山说：

伏羲氏始画卦而天人之理尽在其中矣，上古简朴，未遑明著其所以然者以诏天下，后世幸筮民犹传其所画之象而未之乱。文王起于数千年之后，以不显亦临无射亦保之心，得即卦象而体之，乃系之彖辞以发明卦象得失吉凶之所由。周公又即文王之象，达其变于爻以研时位之几而精其义。孔子又即文周象爻之辞，赞其所以然之理而为《文言》与《彖》《象》之传，又以其义例之贯通与其变动者为《系传》《说卦》《杂卦》，使占者学者得其指归以通其殊致。盖孔子所赞之说，即以明《彖传》《象传》之纲领，而《彖》《象》二传即文周之象爻，文周之象爻，即伏羲氏之画卦，四圣同揆，后圣以达先圣之意而未尝有损益也明矣。（《周易内传发例》）

这段文字是《周易内传发例》开始的一段,非常重要,它代表船山对易学当初建立的看法。首先,他认为“伏羲氏始画卦而天人之理尽在其中矣”;其次,文王周公系之以卦爻辞是“发明卦象得失吉凶之所由”“以研时位之几而精其义”;然后,孔子又“赞其所以然之理”而为《易传》。于是他的结论是“孔子所赞之说,即以明《彖传》《象传》之纲领,而《彖》《象》二传即文周之彖爻,文周之彖爻即伏羲氏之画卦,四圣同揆,后圣以达先圣之意而未尝有损益也明矣”。换句话说,孔子所赞之理即在伏、文、周圣之卦象及辞中,而易学之义理早于伏羲画卦中已具,四圣同揆,无有损益。这种主张便与过去朱子的主张有了差别,有关朱子的易学已叙述于前篇,他的主张非常坚定而明确,即“《易》为卜筮之书”,八卦奇偶之画或阴阳之象如“杯珓”之用,只是占断吉凶,初无文义;文周之卦爻辞也只是为占筮而设,使人在占断时见卦爻之辞而知其吉凶;至孔子,方始说出道理来,所以朱子教人要读易便要分别伏羲之易、文王之易与孔子之易,他们的易是各不相同的。然而现在王船山的意思不是这样,他认为当伏羲画卦时虽有象无文而易理已在,文周演易作辞也只是依易理而明吉凶,孔子作《易传》虽发挥了许多文字,就易理而言“未尝有损益”。因此在《周易内传》一开始,在提要传注经文之前,他便先破除了朱子主张的文周的卦爻辞“亦只是为占筮设”之见,他说:

伏羲氏始画卦未有易名,夏曰连山,商曰归藏,犹筮人之书也,文王乃本伏羲之画,体三才之道,推性命之原,极物理人事之变,以明得吉失凶之故,而易作焉,易之道虽本于伏羲,而实文王之德与圣学之所自著也。

这是他《周易内传》的开始,话讲得很客气,没有直呼“朱子”而斥责之,仅委婉讲出文周之易不止于占筮,而也有“体三才之道,推性命之原,极物理人事之变”的哲学思想,可是到了他写《周易内传发例》的时候,便不客气了,直呼“朱子”之名而予以斥责,看下面的文字:

朱子学宗程氏，独于易焉尽废王弼以来引申之理，而专言象占，谓孔子之言天言人言性言德言研几言精义言崇德广业者，皆非羲文之本旨，仅以为卜筮之用而谓非学者所宜讲习。其激而为论，乃至拟之于火珠林卦影之陋，则又与汉人之说同，而与孔子《系传》穷理尽性之言显相抵牾，而不恤由王弼以至程子矫枉而过正者也；朱子则矫正而不嫌于枉矣。若夫易之为道，即象以见理，即理之得失以定占之吉凶，即占以示学，切民用，合天性，统四圣于一贯，会以言以动以占以制器于一原则。

最后几句，无疑是对朱子的一番教训。接下去，他又批评朱子的卦变说，云：

乃朱子谓一卦而六十三卦皆可变，其说本自焦贛，贛之为术，博衍著策九六变动而为四千九十六之占，辞繁冗重复而究不足以尽天道人事无穷之理数，以为忧悔吝而补过之明鉴。……此焦氏之说，与启蒙固相矛盾，奈之何曲徇而两存之也？……孔子所传者文王之易，焦贛所演者夏商日者之易，论文周孔子之易而以日者之术系之，奚可哉！篇中于随蛊卦言泰否之变，无妄、大畜、晋、睽、鼎、革各殊其说，玩爻象而宗二圣之指，不知其余也。

此外于《张子正蒙注》序中，也见他严厉指责朱子的话：

自朱子虑学者之鹜远而忘迩，测微而遗显，其教训人也以《易》为占筮之书而不使之学，亦矫枉之过，几令伏羲、文王、周公、孔子继天立极、扶正人心之大法，下同京房、管辂、郭璞、贾耽、王遁奇禽之小技。

而最后他对朱子易学的总评是：

朱子师孔子以表章六艺,徒于易显背孔子之至教,故善崇朱子者舍其注易可也!

以上述及船山对朱子之批评指责,已嫌过多,但于此可见船山“四圣同揆”之义旨。朱子当初也有“四圣一心”之言(见于朱子“易五赞”之一述旨中),读者于此可知船山的“四圣同揆”并不同于朱子的“四圣一心”。“同揆”者同揆于“理”,言四圣均有义理之思;“一心”者仅言伏、文、周之筮占吉凶与孔子之义理同为有心于关注人事而已。

四圣之易均有义理可言,那么筮占之事呢?船山的答复是:占学一理。筮占吉凶只是易理中的一环,其用术是方法,而其所以然之故便是理。所以船山不但不反对筮占,且认为筮占吉凶是易理的表现,正因为是易理的表现,其吉其凶才是天地自然之当吉当凶。我们来看他在《周易内传》中对《系辞传》“易有圣人之道四焉”章“以卜筮者尚其占”一节的解释:

义利之分极于微芒,吉凶之差于此而判,有时有位或刚或柔,因其固然而行乎其不容已,则得正而吉,反此者凶。或循意以忘道,或执道以强物,则不足以察其精微之辨。易原天理之自然,析理于毫发之间而吉凶著于未见之先,此其所以为天下之至极而君子之所以必尚也。此节言尚辞尚占之道。

这哪里是说“占”?根本就是“占”看作“理”而言。而在“易有圣人之道四焉”这一章(第十章)之后,他的总结是:

此章自言圣人之道四,夫子阐易之大用以诏后世,皎如日星,而说易者或徒究其辞与变以泛论事功学术而不详筮者之占,固为未达;又或专取象占而谓易之为书止以前知吉凶,又乌足以与圣人垂教之精意?占也,言也,动也,

制器也，用四而道合于一也，道合于一而必备四者之用以言易，则愚不敢多让，非敢矫先儒之偏也，笃信圣人之明训也。

这段话“占学一理”之义，可以说是够剀切的了。而船山最后又把筮占与画卦所根据之“理”统归于河图，这方面在《周易内传发例》中说到了很多，读者请自参阅，兹不多引。

### 丙、三才各两的重卦说

“重卦”一事，在易学中是一件大事，六十四卦由此产生，孔颖达《周易正义》特别提出“重卦之人”以讨论此一问题。当然，能定其人则能定其时，能定其时则能解其事，无如古代史料文献缺损不足，故历代易家各执一义而不能统一，孔氏正义举出四家之说，王船山则赞成伏羲重卦一说。

站在哲学思想的发展史上说，“重卦”的重要不只关系到易学，而且是整个中国文化进展历程中的一个转进点，因为六十四卦所带动起来的文化素质，给中国文化增添了太多的新进因素。相信伏羲氏当初画八卦又重八卦为六十四卦，自然可以，只是否定了由八卦到六十四卦之间思想的差别，是以史学家司马迁和班固都相信是文王重卦。宋明以来的易家似乎只注意到“象”与“辞”二者之分，将“象”归于伏羲而将“辞”归于文王周公，王船山便承继此思想，因为八卦与六十四卦都是“象”，所以都是出于伏羲氏。但我们应知王船山此一主张并非用心于要解决“重卦之人”的问题，他只是跟随着时代的脚步承继了此一说法，而他真正用心之处是创制了一套新的不同于传统的重卦方法，本节主要的旨意即在此。

简单说来，他的新“重卦说”建立在三才各两的思想，这与后文将论及的“乾坤并建”之说有关，在六画卦中，乾三位坤三位，排出了他的重卦图。他的解说与重卦图具载在《系辞传》“八卦成列，象在其中矣，因而重之，爻在其中矣”一节下面的传注文中，今引之如下：

因乾☰而重
☰乾 ☰同人 ☰小畜 ☰夬
☲家人 ☲革 ☵需 ☱既济
因坤☷而重
☷坤 ☵师 ☱豫 ☶剥
☵解 ☵蒙 ☲晋 ☱未济
因震☳而重
☳睽 ☲噬嗑 ☳损 ☱归妹
☱颐 ☲震 ☳临 ☱复
因巽☴而重
☳蹇 ☳井 ☲咸 ☱渐
☱大过 ☲巽 ☵遁 ☱姤
因坎☵而重
☱鼎 ☱旅 ☱蛊 ☲恒
☱艮 ☱小过 ☳升 ☱谦
因离☲而重
☵屯 ☳节 ☱随 ☱益
☱兑 ☱中孚 ☱无妄 ☱履
因艮☶而重
☱讼 ☱否 ☱涣 ☱困
☱观 ☱萃 ☱坎 ☱比
因兑☱而重
☱明夷 ☱泰 ☱丰 ☱贲

续 表

䷡大壮 ䷡大畜 ䷝离 ䷍大有
初三五八卦之本位二四上其重也所重之次阳卦先阳而阴自下变阴卦先
阴而阳自下变故交错而成列重卦次序于义不必有取坎重艮离重兑艮重坎兑
重离皆阴阳偶合之条理自然之变化不可以意为推求盖象成而后义见此方在
经营成象之初未尝先立一义以命爻易之所以以天治人而非以人测天也故于
八卦言象而于重言爻重卦但备爻以该三才之道初不因象而设爻备而复有象
象在爻后则彖传大象之说取二体之德与象以立义自别为一理不可强通之于
因重若京房乾生姤震生豫之说则又下文刚柔相推之余义非伏羲重三为六之
本旨其说又别所谓易之为道屡迁也。

船山在《周易内传》中,多处即用此义以解易,如乾卦上九“亢龙,有悔”,释注云:

亢,自高而抑物之谓。行之未有大失而终不慊于心之谓悔。卦之六爻,初三五三才之正位也,二四上重爻非正位,而上为天之远于人者。三爻皆阴,非阳所利,特二居地位,利于上升,故为多誉之爻,且于贞悔二象为得中,四上不然,上尤不切于人用,龙德履天位而极矣,上则无余地矣,积策至于二百一十六无余数矣,天地阴阳之撰,位与数皆无余焉,更健行不已,将何往乎?德极其刚,行极其健,非无一时极盛之观,而后且有悔。

如《乾·文言》九四“重刚而不中,上不在天,下不在田,中不在人”,释注云:

重刚,下卦已刚,而此复刚;又三四为人位,重三为四而皆刚也。不在人者,三为人之正位,四其余位。人道已尽,

而俟天之时也。

如《系辞传》“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位？曰仁。何以聚人？曰财。理则正辞，禁民为非曰义”，释注云：

此节上下终有脱误。大要以明重三画而六之阴阳柔刚仁义合二以立极之理，著爻之所效也。天地之大德曰生，统阴阳柔刚而言之……卦中三四二爻，三为人之正位，于圣人为位；四为出治之道，于圣人为财。仁以守位，义以理财，则人位二爻之德也。

在其他卦爻辞解注中，也有用此重卦义者，不赘引。

## （二）论易道之化生

易言道。道之所以贵，在于其生生不息之作用，而易学之所以传之千古不释于人心，也由于其主旨在于研究道之生生不息，是以历代易学家无不在易道生生的重要问题上致思。船山于此提出了他的主张，下面分别叙述。

甲、乾坤并建

船山好言“乾坤并建”，在他著作中时见此语，如《内传》中：

《周易》之书，乾坤并建以为首。

《周易》并建乾坤为太始。

此明《周易》并建乾坤以统六子。

《周易内传发例》成书最晚，在其中他强调地说：

乾坤并建，为《周易》之纲宗。

乃于病中勉为作传，大略以乾坤并建为宗。



“乾坤并建”之文,简单明白,为近世研究船山的学者所乐道。然而就易学的本义言,乾之与坤原为并立之义。《易经》以乾卦居首,坤卦居次,乃是以“物生”为据,先有生之始,后有生之成,故有先后之别,但“生之始”之前并非空洞寂无,犹有“先坤者”在。这正如父母子女之无始无终一样,既济、未济之义在此。故就易义之最根本处探讨,数之奇与偶,象之乾与坤,道之往与复,如实而言,是并存的,因为缺一不可。先秦易学的这一根本义,降至西汉后期,易纬学者出,便叫出了“阴阳相并俱生”的话(见《易纬乾凿度》)。易纬学者之所以有此言,是由于比较重视易学的形而上研究,不像《易经》之由“物生”向下着力,只要向易学的形而上致思,到头来一定走入乾与坤或阴与阳是一“道”,道为一,无分别相,故无先后,强为之分,只好说是“相并俱生”。

由此看来,“乾坤并建”并不新鲜,至少也有汉“阴阳相并俱生”之说在先,然而王船山何以在其易传中如是强调其说呢?我想这是多方面的因素使然。《易经》主要是向着人生归趋的学问,乾为始,坤为生;乾为进,坤为退;乾为升,坤为降;乾为父,坤为母……逐渐在人心形成乾先于坤的不并立的观念,此其一。其二,王弼原以老学知名,其注老以“有生于无”为形而上思想,视“道”为“无”,这原是对老子思想的误解,而王船山不以此为误解,却以为是老子思想的本义而对老子多加斥责,由是可证其受王弼影响甚深,由王弼此思想对应于他的易学,则“有”便是坤之生,“无”即是生之始,从而坤生于乾或阴生于阳之观念成立,而王弼的《易注》又是有名的书。其三,自宋明以来,有关于易学的宇宙化生的形而上思想,周濂溪的《太极图说》与张横渠的《正蒙》最为儒学家所乐道,船山认为后人对此二者多有误解,由阳生阴或阴生阳的错识,而混淆了易学原来阴阳正反并立的正识。由此数因,他乃明白提出“乾坤并建”,他固知这是易学本然之义,但由于面对着许多人的错见,他仍然重新提出而强调之,这一作为可以视为他的一项学术用心,站在他的立场上,属于“六经为我开生面”的自负工作之一。

船山言“乾坤并建”是站在易道之“体”上说,他认为易六十四卦

分体与用,乾坤为体,其他六十二卦为用,有体有用,易道乃显,他说:

《周易》之书,乾坤并建以为首,易之体也。六十二卦错综乎三十四象而交列焉,易之用也。纯乾纯坤未有易也,而相峙以并立,则易之道在。

阴阳者,定体也,确然隤然为二物而不可易者也,而阴变阳合交相感以成天下之亹亹者,存乎相易之大用。(《周易内传》卷一)

《周易》并建乾坤为太始,以阴阳至足者统六十二卦之变。通古今之道,两间之大,一物之体性,一事之功能,无有阴而无阳,无有阳而无阴,无有地而无天,无有天而无地,不应立一纯阳无阴之卦。而此以纯阳为乾者,盖就阴阳合运之中举其阳之盛大流行者言之也。六十二卦有时而乾坤无时,乾于大造为天之运,于人物为性之神,于万事为知之微,于学问为克治之诚,于吉凶治乱为经营之盛,故与坤并建而乾自有其体用焉。(同上,释乾卦辞)

最后一节释乾卦之文,他认为就本质言不应有纯阳无阴之卦,而古圣之所以立此卦者,乃就“阴阳合运之中举其阳之盛大流行者言之”,同样理由,坤卦之所以成立也是如此,他释坤卦卦辞云:

尽天下之事物,无有象此纯阳纯阴者也。阴阳二气絪縕于宇宙,融结于万汇,不相离,不相胜,无有阳而无阴,有阴而无阳;无有地而无天,有天而无地。故《周易》并建乾坤为诸卦之统,宗不孤立也。然阳有独运之坤,阴有自立之体,天入地中,地涵天化,而抑各效其功能,故伏羲氏于二仪交合以成能之中,摘出其阳之成象者以为六画之乾,而文王因系之辞,谓道之元亨利贞者皆此纯阳之撰也。摘出其阴

之成形以为六画之坤，而文王因系之辞，谓道有元亨利牝马之贞者惟此纯阴之撰也。为各著其性情功效焉。然阴阳非有偏至之时，刚柔非有偏成之物，故《周易》之序，错综相比，合二卦以著幽明屈伸之一致。乾坤并立，屯蒙交运，合异于同而经纬备，大小险易得失之几互观而益显。乾坤者错以相应也，屯蒙者综以相报也，此《周易》之大纲以尽阴阳之用者也。

将这一段释坤卦辞的话与上面释乾卦辞的话合并以观，则船山乾坤并建之义自了然。然后再看他如何将此“乾坤并建”之二与“易有太极”之一相融通，《系辞传》“易有太极”一节下，他释注云：

太者极其大而无尚之辞。极，至也，语道至此而尽也。其实阴阳之浑合者而已，而不可名之为阴阳，则但赞其极至而无以加曰太极。太极者，无有不极也，无有一极也，惟无有一极，则无所不极，故周子又从而赞之“无极而太极”，阴阳之本体絪縕相得，和同而化，充塞于两间，此所谓太极也。……在易则乾坤并建，六位交函，而六十四卦之爻象该而存焉。

视“太极”为阴阳和同而化之本体，自是易之正义。然后再引他透过解说周濂溪之太极图以明乾坤并建之义，作为本节之结束。《周易内传发例》中，他说：

乾坤并建为《周易》之纲宗，篇中及外传广论之，盖所谓易有太极也。周子之图准此而立，其第二图阴阳互相交函之象亦无已，而言其并著者如此尔。太极大圆者也，图但象其一面而三阴三阳具焉。其所不能写于图中者，亦有三阴三阳，则六阴六阳具足矣。特图但显三画卦之象，而易之乾坤并建则以显六画卦之理，乃能显者爻之六阴六阳为十二，所终不能显者，一卦之中向者背者六幽六明，亦十二也。十

二者象天十二次之位，为大圆之体，太极一浑天之全体，见者半，隐者半，阴阳寓于其位，故轂转而恒见其六。乾明则坤处于幽，坤明则乾处于幽，《周易》并列之，示不相离，实则一卦之向背而乾坤皆在焉。

### 乙、阴阳气化

乾坤并建之言重在言易道之“体”，然而何以知此体？在于“用”。本节之言“气化”，即在言易道之“用”。

首先要知道，王船山是把乾坤作为阴阳二气看的，他注释乾卦辞一开始便说：

乾，气之舒也。阴气之结，为形为魄，恒凝而有质。阳气之行于形质之中外者，为气为坤，恒舒而毕通，推荡乎阴而善其变化，无大不屈，无小不入，其用和熙而靡不胜，故又曰健也。

注释坤卦辞云：

阴阳二气绸缪于宇宙，融结于万汇，不相离，不相胜。

按《易经》乾坤之义，在先秦虽然也偶尔以“气”言（如《乾·文言》：“潜龙勿用，阳气潜藏”），但就“健”“顺”之性上说，并不宜于用气来解说。汉代以后，气化思想盛行，易纬乃以气化言易之形而上思想，但大体上是道家人士的看法。儒家人物之以气化言易，真正说来开始于北宋，张横渠是气化说的正式建立者。王船山可以说是张横渠的继承者，在这方面船山不但自己承认，而且毫不讳言地表现了他对横渠先生的仰慕之情，他在死前自题其墓的铭文云：“抱刘越石之孤愤而命无从致，希张横渠之正学而力不能企。”我们读他的著作，他最喜欢批评责备前贤往圣，儒家人物逃过他的斥责的，除了孔孟以外，恐怕只有张横渠一人了。由此可知，他写《张子正蒙注》，不是一

般的仅仅为了文理解注而已。

那么,我们现在来问:何以他对张横渠会产生如是景慕之情呢?从易学上看,理由很明显,便是张子的气化思想使他在易道化生的形而上思想方面有了依据。昔希腊哲学家伊壁鸠鲁(Epicuro)曾采用前贤德谟克里特(Democritos)的原子论(atomism)为其形而上思想,船山与横渠的情况有点近似。现在来看船山气化之说:

盖阴阳者气之二体,动静者气之二几,体同而用异,则相感而动,动而成象则静,动静之几聚散出入,形不形之从来也。易之为道,乾坤而已,乾六阳以成健,坤六阴以成顺,而阴阳相摩则生六子,以生五十六卦,皆动之不容已者。或聚或散,或出或入,错综变化,要以动静夫阴阳,而阴阳一太极之实体。唯其富有充满于虚空,故变化日新,而六十四卦之吉凶大业生焉。阴阳之消长隐见不可测,而天地人物屈伸往来之故尽于此,知此者尽易之蕴矣。

这是船山注张子《正蒙·太和篇》的一段,言阴阳二气之动静变化,再看下去:

太和之中有气有神,神者非他,二气沟通之理也。不可象者即在象中,阴与阳和,气与理和,是谓太和。(《张子正蒙注·大易篇》)

神化者气之聚散不测之妙,然而有迹可见。性命者气之健顺有常之理,主持神化而寓于神化之中,无迹可见。若其实,则理在气中,气无非理;气在空中,空无非气。通一无二者也。(同上《乾称篇》)

“太和”之“和”原来有如是的内容:一是使二气沟通,叫神化,有迹;一是主持神化之理,叫性命,无迹。这样一剖判,遂落在万物的各

具形体与性命上,然而就“其实”言,神、理、气与性命乃“通一而無二”。按张横渠的《正蒙·太和篇》与上面的船山注,都在“太和”之中给予“性命”一个重要位置,主要是为了扣紧孔子的《乾卦·彖传》:“乾道变化,各正性命。保合太和,乃利贞。”张、王二子已经觉得把握到了《易·彖传》之旨,却未理会到孔子《彖传》中所说的“太和”,实包括时、位与物原质者(请参阅作者《大易哲学论》),宋明儒学之相较于先秦,器识之变小,由此可证。然而就船山上面之注《太和篇》而论,其讲道理已比横渠更有层次,儒家的气化思想从横渠到船山,该说是一路在发展。

再看他由气之聚散向上讲,横渠尝言:“太虚无形,气之本体。”又言:“虚空即气。”船山非常欣赏这话,下面是他的注文。

虚空者气之量,气弥沦无涯而希微不形,则人见虚空而不见气。凡虚空皆气也,聚则显,显则人谓之有;散则隐,隐则人谓之无。

于太虚之中具有而未成乎形,气自足也,聚散变化而其本体不为之损益。

阴阳二气充满太虚,此外更无他物,亦无间隙。天之象地之形,皆其所范围也,散入无形而适得气之体,聚为有形而不失气之常,通乎死生犹昼夜也,昼夜者岂阴阳之或有或无哉!

人之所见为太虚者,气也,非虚也。虚涵气,气充虚,无有所谓无者。

“阴阳二气充满太虚,此外更无别物,亦无间隙。”这便是船山的最上层概念,而这也就是所谓的“太极”。以上作者引录了许多船山的话,相信读者在其中已了然于船山的气化思想之大要。下面《周易内传发例》中的一段话,算是他为气化思想所作的综要:

夫阴阳之实有二物明矣。自其气之冲微而未凝者则阴

阳皆不可见,自其成象成形者言之则各有成质而不相弃,自其合同而化者则浑沦于太极之中而为一,自其清浊虚实大小之殊异则固为二,就其二而统言其性情功效曰刚曰柔。阴阳必动必静,而动静者阴阳之动静也。体有用而用其体,岂待可用而始乃有体乎!

读其文,不得不赞赏他确是一位思想与言词俱犀利的思想家。

### (三) 解易诸理则

王船山的易学著述虽然有多种,但以他的《周易内传》与《内传发例》为主,在受尽了艰困磨难,到晚年思想成熟之后,能够静下来对易学的经传作全面的解说,当然算得上是其学术成就的代表。本节就依据他的《内传》解易,举述他解易的几项要则。

甲、象爻一致

何谓“象爻一致”? 船山云:

昔者夫子既释象爻之辞而虑天下之未审其归趣,故《系传》作焉,求象爻之义者,必遵《系传》之旨,舍此无以见易明矣。《传》曰观其象辞则思过半矣,明乎爻之必依于象也,故曰象者材也,爻者效也。材成而斫之,在车为车,轮舆皆车也;在器为器,中边皆器也。各效其材而要用其材,故曰同归而殊涂,一致而百虑,舍其同归一致,叛之之他,则涂歧而虑诡于理,虽有卮言之不穷,犹以条枝而为栋梁,析豫章而为薪蒸,材非其材,乌效哉?

说易者于爻言爻而不恤其象,于象言象而不顾其爻,谓之曰未达也,奚辞易之? 辞简而理微,舍其同归一致而叛离以各成其说,简者莫能辨也,微者可转移而差焉者也,则亦可诡遇以伸其说而为之言曰:文自文也,周自周也,孔自孔也,则亦终莫之悟也。

今以略言之:乾惟具四德,故在潜而德已为龙,他阳之

在下者莫能拟也；勿用者，以养其元亨利贞之德也。坤惟丧朋而后有庆，故上六处西南极高之位，以得朋而疑战。屯惟利建侯勿用攸往，故九五之膏屯而委其利于初九。蒙惟渎则不告，以贞为吉，故六三以近昵而为不贞之女。推此而求之，彖为爻材，爻为彖效，以彖之经，求爻之权，未有不緘介相即者也。至如履，彖不啞人而六三啞者，舍其说以应乾之纯德而躁以进也，而彖已先示以履帝之危机。同人亨于野而六二于宗而吝，亨者在阳而吝在阴，两相同而得失固殊也。豫建侯行师之利九四当之，非余爻之所能逮。咸备三德而爻多咎吝，以利在取女以顺而妄感皆非。由其所以异，观其所以同，岂特思过半哉！爻之义无不尽于彖中，而何读易者弗之恤邪？篇中以爻不悖彖为第一义（“篇中”指《内传》之释文），故破先儒之说而不敢辞其罪。

这一篇文字真是洋洋洒洒，说得有理有据，作者所以不惜篇幅引述此一大段，正因为船山此“彖爻一致”的见地，说起来才真算得是他对易学的创新成就。在《周易内传发例》中他自己提出的几项得意见解，如“乾坤并建”、“错综合一”、“四圣一揆”、“占学一理”、“得失吉凶一道”等，虽然都有不同于往圣先贤的异见，但仍然都脱离不开已有的旧说，只能说是推陈出新，然而此“彖爻一致”的见解却不然，他改变了《彖象传》解经的途径，独辟蹊径，以“爻”变合于“彖”义为指归。如实而论，自孔子《彖象传》以来，船山是唯一创发此一新途径的人。

读易的人都知道，孔子《彖传》是解释彖（或称彖辞，或称卦辞）的，而《彖传》的解释彖，不常用爻象之变作解，常见的是依据于卦象。依据卦象最明显的有两类：一是依据卦的上下体之象，一是依据全卦象。依据上下卦体之象者，如：䷂屯，《彖传》言“动乎险中”；䷃蒙，《彖传》言“山下有险，险而止”；䷄需，《彖传》言“险在前，刚健而不陷”；䷅讼，《彖传》言“上刚下险，险而健，讼”等，六十四卦中，大多数卦都是如此以上下卦体解释卦名及彖义。依据全卦象者是较少部分的卦，如䷆中孚，《彖传》言“柔在内而刚得中”；䷽小过，《彖传》言“有



飞鸟之象”；䷗颐，《彖传》言“自求口实”，䷌大过，《彖传》言“本末弱也”等。当然《彖传》中有时也有以卦中某爻之变解彖者，但不常有，如䷌大有，《彖传》言“柔得尊位，大中而上下应之”；䷋姤，《彖传》言“柔遇刚也”等，都是卦中某爻处特殊时位的卦。传统易学的观念，认为彖乃是综论一卦之义之辞，故《彖传》应根据全卦或卦之上下体之象而立解义，个别之爻义则散在各爻辞中，其解释交给《象传》去作。但王船山不作此想，他认为爻与卦是一体，爻义与卦义不背，因此在《彖传》解释彖义中何妨用爻义作解，以彰彖爻一致之理？这样一来，在《内传》中对六十四卦彖辞的解释当然与传统《彖传》有了不同。我们不能说船山这种想法不对，只能说他在孔子《彖传》以外另辟了一条释彖之路，就学术的客观公正性而论，如此多少有点偏颇求变之意在内，但两千年以上的易学传统由他一变，毕竟是学术上不可多得之事。

船山的解彖是依据他“彖爻一致”的原则，将六十四卦卦名及彖辞统纳入此原则下作解，但以彖辞句多，船山之注解长篇大论，不宜引，兹仅引录其对卦名称之解释数例，余请读者自参阅：

### ䷂屯

船山注：此卦一阳生于二阴之下，为震动之主，三阴坤体也，九五出于其上有出地之势，上六一阴复冒其上而不得遂，故为屯。

### ䷃蒙

船山注：阴阳之交也始自屯，乃一回旋之际，阴得阳滋而盛，阳为之隐。初阳进而居二，五阳住而居上，皆失其位，阳杂阴中而无纪，五为卦主而柔暗，下比于二阴，故为蒙。

### ䷀需

船山注：乾之三阳欲进而为六四之阴所阻，九五阳刚

履乎中位而陷于二阴之中，与三阳相隔，三阳待五之引己以升，九五待三阳之类至，交相待而未前，故为健行而遇险之象，不能无所需迟而固可以需者也。

### ䷖剥

船山注：自外剥削残毁以及于内曰剥，此卦阴自下生以迫孤阳之去，害自内生而谓之剥者，主阳而客阴，君子辞也。

### ䷛大过

船山注：卦之六位，初在地下，潜藏未见，有体而不能用。上既居天位之上，不近于人，有用而体托于虚，皆物之所不乐居也。中四爻出于阴上，人效其能而登天位固为阳之所宜处，而天之化，人之事，物之理，无阳不生，无阴不成，无理则欲滥，无欲则理亦废，无君子莫治小人，无小人莫事君子，而大过整居于内，既据二五之中，复据三四人位以尽其才，揜二阴于重泉之下青霄之上，岂非阳之过乎？

上所举例，旨在说明船山之释彖方法不在借卦之上下体与全象而立义，而主在经由爻位之变而立义，读者将船山注比照《易·彖传》以观，则可了然其不同。

### 乙、卦各有主

卦各有主，非始于船山，昔王弼注易已揭此义，历代易家注易，也多采用，但多用于一部分之卦象特殊者，如大有之六五，小畜之六四，复、剥之初九与上九等；或以八卦之主爻位，乾、坎在九五，坤、离在六二，震在初九，巽在六四，艮在九三，兑在上六。未若船山之经过悉心研究，将六十四卦除乾、坤外，每卦均在某原则之下，见其主义。船山之言如下：

惟乾坤以纯为道，故曰时乘六龙以御天，又曰天德不可为首，九五虽尊，不任为群阳之主而各以时乘。坤曰德合无疆，承天而时行，六二虽正，而下不能释初六之凝阳，上不能息上六之龙战。自此而外，则卦各有主，或专主一爻行乎众爻之中，则卦象卦名卦德及爻之所占者依所主之爻而立义；或贞悔两体相应，或同卦而刚柔互相往来，则即以相应相往来者为主。或卦象同而中四爻之升降异位，或初上之为功异道，则即以其升降刚柔之用爻为主，非在此一卦而六爻皆其有一德也。

下面即依据着他的分类与他所言之卦例，述于下：

第一，一爻行乎众爻之间为主者：

䷆履：履虎尾，不咥人，亨。

船山注：此卦六三以孤阴失位，躁进而上履乎乾，欲躐九四凭陵而进，乾德刚健非所可躐，故有此象。不咥人者，以全卦言之，兑之德说，既非敢与乾竞，而初二二阳与乾合德，乾位尊高刚正，不为所惑，则亦不待咥之以立威而自不能犯，阴可以其说应之，志上通而有亨道也。

䷗复：复亨，出入无疾，朋来无咎。

船山注：阳一出而归其故居，则不可复御，阴得主而乐受其化，故亨。自幽而出见曰出，入乎积阴之下而上与阴相感曰入。疾，患也。一阳初发，为天心始见之几，致一无杂，出无疾也；一阳以感群阴，阴虽暗昧而必资阳以成化，情所必顺，入无疾也。朋谓五阴相连而为党也，来下相接也，阴犹极盛，疑有咎焉，而阳震起于下以受阴，而入与为主，则朋阴之来，非以相难而以相就，固无咎也。

䷍大有：大有，元亨。

船山注：大有者能有众大，大谓阳也。六五以柔居尊，统众阳而为之主，其所有者皆大，则亦大哉其有矣。元亨者始而亨也，群阳环聚，非易屈为已有，而虚中柔顺以怀集之，则疑沮皆消而无不通矣。（原文云：“姤、同人、豫、小畜之类，其义皆然。”）

第二，二爻相往来，而以所往来者为主：

䷨损

䷩益

船山注：泰三之阳进而往上，上之阴退而来三为损。否四之阳，退而来初，初之阴进而往四为益。……损者阳之损也，益者阴之益也。阳本至足以损为惜，阴本不足以益为幸。故损归阳而益归阴。内卦立本以定体，外卦趋时以起用者也。损阳之体益阴之用而阳损矣，损阳之用益阴之体而阴益矣。阳损阴益者，皆自其立本者言之也。……损益，天地之大用，非密审于立本趋时之道者，不足以与于斯，故二卦之彖辞极赞其道之盛焉。有孚者，初与二刚相孚，四与五柔相孚，阴阳交足于内，自相信以为无忧，而后以其有余者损下而益上，损刚而益柔，阳固充实未丧其中位，而阴已足以利其用，非内不足而徇乎外者，惟其有孚则元亨矣。（损卦注）

䷄需

䷢晋

船山注：需与晋同道而德异，而三阳欲进为阴所阂，而九五居尊以待其来，阴不能蔽之。晋三阳欲进为阳所限，而

六五居尊以延之上，阳不能止之。刚之相需以道相俟也，柔之相进以恩相接也。（晋卦注）

第三，以相应不相应为主者，此义有三类：

一者中四爻之合离有得失之异：

䷋中孚

船山注：三顺乎二而说，四承乎五而相入，皆虚以听命乎阳而无疑无竞，是二阴之孚于中，孚者阴也，孚之者得中之阳也。夫欲感异类者，必同类之相信，己志未定，同道不亲，则无望异己者之相洽以化，二抚初，五承上，相与成纯而不杂，迹说则远安，是以至实之德内感三四而起其敬信以说，故谓之中心孚。

二者卦象同而中四爻之升降异：

䷥贲

䷔噬嗑

船山注：贲之为卦，一阳甫立即间以一阴，至于五而又改其常度，一阴而间以一阳，萋斐以成贝锦，人为之巧毕尽，阴阳之变至此极矣，是不足与于天地之大文而徒为贲饰也。（贲卦注）

自否而变，以交阴阳而合之，而阳下阴上皆不得位，其交不固，不能合也。积不合之势，初上二阳以其刚制之才，强函杂乱之阴阳于中而使之合，是啗合也。（噬嗑注）

三者中四爻象同而初上为功异：

䷤家人

䷥睽

䷧蹇

䷧解

船山注：家人、睽、蹇、解四卦互相错综，而卦之名义见矣。中四爻者卦之定体也，初上者卦之所始终御体以行而成乎象以起用者也。家人中四爻皆得其位，而初上以刚闲之，阳之为德充足而无间，御其浮游而闲之之象也，故化行于近而可及于远。蹇中四爻亦得其位，而初上以柔载之，柔者不健于行而滞于其方，足弱之象也，故外见阴而止不往。睽中四爻皆失其位，既失位而乖矣，初上又以阳束之于外而数动，故愈束之合而愈离，貌相应而情相猜。解中四爻亦失其位，乃初上以柔调和之，无所闲束，则静以居动，故危疑不安之意渐以解散而阴阳之拮据以平。家人闲各正之人情以聚；睽束不正之人情则离；蹇可行而养以柔，泉之育于山也；解非所安而柔以缓之，雷之已出而释以雨也。观其画，体其象，审其错综之异，而四卦之德与其爻之险易可见矣。

### 丙、卦变

宋明以下，以卦变解注《易·彖传》的易家，前有朱熹，后有来知德。朱子以其阴阳爻位的升降制作卦变图，以此为依据作解；来子则反对朱子，乃据卦象之错综以作解。至于王船山，又有新意，在卦变方面他并未提及来子，却反对朱子的将卦变纳入秩然成章的定则，与易道屡迁之义有违。他的意见也是根据爻位之变，但各卦之变自有其变之道，读易者审进退升降于几微而得之，并非如朱子之某卦必由某卦变来。他说：

卦变者，因《彖传》往来上下进行内外之旨，推而见其所自变也，夫子作《彖传》于卦画已定、卦象已备、卦德已见于彖辞之后，而得其理焉。明此卦之所以异于彼卦者，以其爻与位之有变易也。盖自天化而言之，则万象不同之形体，大化不齐之气应，各自为道，而非由此而变彼。而由人事之同异得失言之，则阴阳各自为类，而其相杂以互异者，惟由情之动而往来进退于其间。数有参差，则性情功效之臧否应

违以殊，非忽至无因。乃其推移之际，毫厘之差千里之谬也。……变易之极，非固然之体撰，则有彼卦稍有移易，而又别有一道之理。从其变而观之，以审进退升降于几微，穷人情物理之致，易之所为屡迁而忧其介也。若上下秩然成章，阴阳相比而定位，则道之常也，象之有定也，不复论其变矣。

由此可见，他肯定变卦之学术价值，认为卦变所要解释的《彖传》中刚柔上下进退的话是孔子对易理的重要心得。他指出《彖传》之以卦变言者，凡十五卦：随、蛊、噬嗑、贲、咸、恒、损、益、渐、涣、无妄、大畜、睽、鼎、晋。下面引述其注解之文，俾读者对照于朱子、来子以观：

《䷐随·彖传》：“刚来而下柔。”

船山注：此卦自否变，上九之阳来而居初，以处柔下。

《䷑蛊·彖传》：“刚上而柔下。”

船山注：泰上之阴，来居于初。

《䷔噬嗑·彖传》：“柔得中而上行。”

船山注：自否之变而言之。变否塞之道，柔自初而上行以得中。

《䷖贲·彖传》：“柔来而文刚，分刚上而文柔。”

船山注：自上接下曰来，一阳之上，一阴即至而文之。……分谓泰之变，从三阳之中分而往上也。

《䷞咸·彖传》：“柔上而刚下。”

船山注：咸以坤三之六往乎上而成悦，以乾上之九来乎二而苟安以止。

《恒·彖传》：“刚上而柔下。”

船山注：阳自初往四曰上，阴自四来初曰下，雷动风兴，气以时至，各行其化而自然相与。

《损·彖传》：“其道上行。”

船山注：泰三之阳进而往上，上之阴退而来三，为损。

《益·彖传》：“自上下下。”

船山注：阳自上而下返于初以消否。

《渐·彖传》：“进得位。”

船山注：进，阴进，谓六四也。渐之进，惟女归为吉，有不可他用之意焉。阳上阴下，各怙其所安，阴进而后阳下之，故有女归之义。

《涣·彖传》：“刚来而不穷。”

船山注：刚聚于上，则且消而穷矣。来而居二，则以入险而得通。

《无妄·彖传》：“刚自外来而为主于内。”

船山注：外卦皆阳，阳与阳为类，而一阳离其群，间二



阴而在下以主阴而施化。又自遁之变言之，九三之阳入而来初于将遁之世，返归于内以主二阴，其来也欲以为主，非无情也；有情，则虽不测之变而固非妄矣。

《䷍大畜·彖传》：“刚上。”

船山注：尚进也，刚出乎二阴之上，居高以倡，引阳而进之。

《䷢晋·彖传》：“柔进而上行。”

船山注：阴离四而进乎五，为柔之主，以延三阴。本义谓自观变者亦通。

《䷤睽·彖传》：“柔进而上行。”

船山注：与家人皆二阴用事之卦，而阴自二上，三自四上，五虽不当位，而渐以升，且五阴居中而志以得。

《䷱鼎·彖传》：“柔进而上行。”

船山注：巽敌应而不相与，变而柔进居中，以与刚相应，志通而养道行矣。

丁、参天两地

昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数。

这是《说卦传》中的话，但由于“参天两地”一语，含义晦玄，所以

历来易家多有不同的解释,宋明易家如邵雍以数理思想作解,来知德则以五行生、成数作解,均述于其易说中,王船山对此语也提出其新见,他的见解是将此“参”“两”落实在卦画上,阳一函三,阴一函二,下面是他注“参天两地而倚数”之文:

六合之全体皆天也,所谓大圜也,故以数数之,则径一围三而一函三。地有形有气,在天之中,与相沦洽而有所不至,则缺其一而为二。奇画中实,偶画中虚,其象也。倚,任也。天地之理气不可以象象,故任数以为之象。参两云者,圣人参之两之也。天地浑沦之体,合言之则一,分言之则二,圣人以其盈虚而拟天之数以三,地之数以二。卦画之奇阳偶阴既明著其象,而揲著之法用九用六,四其九而三十六,四其六而二十四,阳十二其三,阴十二其二,一以参两之法行之,数可任而象可立,道因以著。

又《周易稗疏》中“参天两地”注:

三二者,本数也。参两者,参之两之,从而分析以数之也。天本无三,地亦非二,以形言之,天包地外,天大而地小。以气言之,阳盈而阴虚,地得天三分之二,故谓之二。由地之二而见天之三,此圣人所以以三数天,以二数地,而为九、为六、为三十六、为二十四、为二百一十六、为百四十四,皆倚此以立也。其画之为象,则阴爻坤,三分而缺其中;阳则兼有二而实其中以成乎三,其画一,所谓以一函三,亦函地二而更盈其一也。圣人因阴阳已然之迹以起数,而非天地之有数。参之两之者人也,故数不可以穷神,而术者知数而不知数之所自起,宜其徒乱天地之常也。

骤看船山这些话,颇使人思及扬雄的《太玄》,《太玄》以方州部家四画立卦,即是一画函三。但船山并非模仿扬雄,他也许思及《太

玄》一函三之象,但他提出此一见解的根据却是建立在数之奇偶与象之阴阳的关系以及筮法的运用上。简单来说,船山认为“数”与“象”的关系,可以下面一段注文代表,他说:

由理之固然者而言,则阴阳交易之理而成象,象成而数之以得数。由人之占易者而言,则积数以成象,象成而阴阳交易之理在焉。(《系传》“易者象也”注)

“积数以成象”所指的是筮占之术,三变小成而得一爻之象,十有八变而成卦,卦爻之象虽由数而得,但数之用于数蓍之策,而蓍策的本身便是物象,所以到头来船山的数仍是由物象上显,这就是他说的“象成而数之以得数”。而且他也说:

卦者天地固有之化,万物固有之理,人事固有之情,筮而遇之则占存焉,非因筮而后有卦也。

意谓卦象是宇宙间本然的存在,即无筮占之术,理中之象固在,而理中之象成即具有理中之数。忖船山之意,似乎“象”是根本,“数”依“象”而立,我想这应与他的“气化”说的形而上思想有关,因为在“气化”之上更无法安排“数”的思想。

将“象”与“数”相合以表现易之道,于是八卦之每卦三画,筮法之三变而小成,都成为“一函三”的理论依据。从而把思想落实在卦画上:阳盈而阴虚,阳全而阴缺,阳一函三,阴虚其三之一而得二。阳为天,阴为地,绘为图,即是:

天  
——  
地  
——

明白了他的思想来源,现在来看他的一些有关的话,如《系辞传》上“天尊地卑”一节,注云:

此言奇偶之画函三于一，纯乎奇而为六阳之卦，以成乎至健。纯乎偶而为六阴之卦，以成乎大顺。

“天一地二……”一节，注云：

以阴阳之本体而言之，一二而已矣。专而直者可命为一，翕而辟者可命为二。阳盈而阴虚，阳一函三而阴得其二。

如乾卦初九“潜龙勿用”，注云：

于象则一而函三，奇之画一，全具其数，三奇而成阳，三三凡九。阴左一右一中缺其一，三二而为六。

如小畜卦辞，注云：

以数言之，阳奇一而函三，三其三而九，四揲之而三十六。阴偶缺三之一而为二，三其二而为六，四揲之而为二十四，用之大小也。

其他注文中道及者，不赘。

戊、其他

除了上面所述的一些理则以外，船山在其《内传》释易中，尚有些喜欢用而非以往易家所常用的，比较重要的举出两种于下：

#### 一、三为进爻四为退爻

易爻中由下而上之发展，乃“物由下生”之象，六爻各因位不同，在生生之中而有不同之情景。乾三以君位居下之上，易有咎，故以“终日乾乾，夕惕若，厉无咎”救之；四则以剧升之情，惧有所不称其任，故以“或跃在渊”警之。然均为视当时之变化而决定，不可以为必进必退，小畜六四有进无退，观之六三不忘民而进，可知。船山此义，

固然得爻位一般之情，终不能一概而论。但他在许多卦中用此一义解易，时或有理，时或似有理而牵强，今举之如下：

乾九四注：仰承二阳而为退爻。

《象传》注：三为进爻，健行不已。四为阴位，为退爻。

坤六三注：三为进爻，出而图功之象。

六四注：四为退爻，不求举而避咎之道也。

屯六三注：尚震体之成而为进爻。

六四注：然柔得位而为退爻。

蒙六三注：不当位而为躁之爻。

六四注：四为退爻，而以柔处之。

需九三注：九三重刚躁进。

九四注：上承九五而为退爻。

讼六三注：六三柔而上进。

九四注：九四以刚居柔而为退爻。

师六三注：以柔居刚，又为进爻。

六四注：以柔居柔而为退爻。

小畜九三注：九三重刚不中而为进爻。

履六三注：柔失位而居进爻，又躁动以上干乎阳。

泰九三注：三进上引，四退下就。

否六三注：以柔居刚而为进爻。

九四注：以刚居柔，处退爻。

由上所举的这些卦来看，除极少数卦外，近乎全用“进爻”、“退爻”作解，船山的重视此义由此可见。他为何如此重视“进”、“退”？作者忖测可能与他所处的时代环境有关，读者可深究之，愚在此只是指明此一义，其他卦不多引。

但需要指出的，却有一卦船山不得不认为是例外，那就是谦卦。谦之《象传》云：“天道下济而光明，地道卑而上行。”这明显违反了三

进四退的原则,船山注曰:

天道,九三之阳也,他卦皆以三为进爻,四为退爻,惟谦一阳伏处于三阴之下,豫一阳拔出于三阴之上,因内外而分上下,故谦曰下济,豫曰出地,因象立义,所谓不可为典要也。

## 二、同性相孚

另一个船山注易的新见是:阳或阴同性相孚。他说:

孚者,同心相信之实也,阴与阳合配曰应,阴阳之自类相合曰孚,凡言孚者仿此。旧说谓应为孚,非是。(见需卦辞注)

卦爻辞中言“孚”或“有孚”之处甚多,所以他的这一见解也用得甚为普遍。例如:

需卦辞:“有孚,光亨,贞吉。”

注:九五与三阳合德,杂居险中而诚以相待,秉志光明而情固亨通,不失正吉道也。

讼卦辞:“有孚。”

注:二之与五合志,以实心事之也。

比初六:“有孚。”

注:初柔顺之德,与四相合而相孚。

泰九三:“勿恤其孚。”

注：孚谓九二以刚与三道合而相信也。

九四：“不戒以孚。”

注：言孚者，三阴皆下应，无异志也。

随九四：“有孚。”

注：五阳得位而四随之，必获其心。

九五：“孚于嘉。”

注：四方随己，与之相孚，相率而随上，嘉会成矣。

坎卦辞：“有孚。”

注：特于刚中之象著其有孚，谓其刚直内充，非貌柔以行狙诈而易以溺人者之足贵也。

观卦辞：“有孚。”

注：二阳将消，而九五不失其尊以临乎下。于斯时也，抑之而不能，避之而不可，惟居高而不自矜，正身以俯待之，则群阴瞻望尊严而不敢逼。

虽然，也有例外，如：

小畜六四：“有孚。”

注：有孚者，为九五之所信也，阴阳异而言孚者。二阳合而成巽，阳从阴化，故谓之。小畜，则阴阳异而孚也。

以上为上经之文中著“孚”之卦，下经仍有多卦，不备引，读者请自参阅。唯下经中孚卦，因以“中孚”为卦名称，船山特详注之，引如下：

中孚卦辞：“有孚，豚鱼吉。”

注：中，内也。孚，信也，感也。卦画二阴在内不得中，而三为躁爻四为疑地，相聚而异志，既有不相信之势，而失中无权，志且不平，然而安处于内，静顺以不与阳争，则其信阳也至而阳之感之者深矣。三顺乎二而说，四承乎五而相入，皆虚以听命乎阳而无疑无竞，是二阴之孚于中孚者阴也，孚之者得中之阳也。夫欲感异类者必同类之相信，己志未定，同道不亲，则无望异己者之相洽以化。二抚初，五承上，相与成纯而不杂，迳悦则远安，是以至实之德，内感三四而起其敬信以悦，故谓之中孚，言阳之能孚阴于中也，而阴之在中者孚矣。豚鱼，阴物，谓三四也。二五以中正之德，施信于三四，而三四相感以和顺于内，受其吉矣。

极言中孚相感之德，真是好注文。

#### （四）船山易的特色

中国易学自羲皇画卦开始，随着时代的演进，一系列人物陆续出场，其间角色纷杂，形象多姿，有扮相鲜明者，有半隐半现者，有神迹鬼影者，当然也有不露迹影者，有创建者，有绍述者，何止千百？易学家能够列名于这一人物系列之中，博得一席之地，诚属不易。船山在这一系列中最晚出，然而其易学却能表现出鲜活而不同于众的特色，比起上焉者如伏、文、孔、邵等天发创思之才固有所不及，然而比起那些务知解、学步趋的易学家们却是高明许多。他的易学有特色，大体说来是由于三方面的原因：一由于时代，二由于遭遇，三由于天资。这三方面都不平常，因此表现在易学上便时时放射着特异的光彩。易学史之工作主要在于述说易家之学，而对船山来说，只是述明其易



学似嫌不足,是以作者增此“船山易的特色”一节,非敢作多余之舞弄,诚觉有实际之需要故也。

#### 甲、多引史事明易

王船山易学的特色之一是“多引史事明易”。船山对史学所下的工夫是十分令人敬佩的,以他那样多年流离在性命难保的环境下,尚能遍读古今历史而深有心得,真是难能。他于《春秋》、《尚书》都有著作,而《读通鉴论》与《宋论》,尤为后人称道。正因为他的史学基础坚实,所以在解易中,字里行间常以史事作例以解释卦爻之义,成为他《周易内传》注易的一大特色。古人以历史人物解说易义,比较出名的是干宝,但干氏《周易注》不传,见于李鼎祚《周易集解》中,可知他是以古代圣王文、武、周、成的遭遇比附于爻象,只是简单的比附并无太多事故上的发挥。船山则不然,视卦爻象之义,随文于古史中择相合者而引用,不限于圣王贤相,使人毫无故作比附之感。他的这一注易特点,也正是他胜于他家易注的优点,兹摘录上经前面若干卦之注为例:

乾九二注:伊尹受汤之币聘,颜子承夫子之善诱,其此象也。

《文言》注:伯夷所以思虞夏而悲歌,孔子所以遇获麟而反袂也。

坤上六注:陈胜项梁与秦俱亡,徐寿辉张士诚与元俱殉。

《文言》注:如春秋传南蒯所筮,神所弗告,筮策之偶然尔。

屯六二注:如冯衍幅巾而降光武,时已过矣,所以犹为贞者,得位居中,非为邪也。

《蒙·大象》注:宁武之愚不可及,颜子之如愚足发。

六三注:曹伯说公孙强之霸,说而亡国;包显道信陆子静之禅学而髡首。

讼九二注:将有如卫侯郑之于元咺,祸延公子瑕,况其

陪隶乎。

上九注：晁错忠而见诛，况傅游艺之一岁九迁乎？

师六二注：若先穀之于荀林父，王化贞之于熊廷弼

是已。

上六注：如赵汝愚之于韩侂胄者，激之而反成乎乱。

比六三注：如庄助之于淮南，肃至忠之于太平公主。

上六注：故舜舍三苗而三苗终窜。

小畜卦辞注：汉光武以柔道治天下，卒能止天下之竞而养以安。

九三注：如苻坚之拒张夫人，宸濠之拒姜妃，志远不逞，而徒以自丧也。

履九二注：以曹操之猜疑，而徐庶可行其志，贞胜故也。

六三注：若苏峻、祖约、苗傅、刘正彦是已。

泰九二注：李膺、杜密不亡其朋，使邪党得乘之以相倾，习尚相沿，延及唐宋，近隶启祯之际，党祸烈而国随以亡。

否大象注：百里奚不谏虞公，孟子不复发棠。

九四注：范孟博惟不知此，以掾吏而操郡守之权，不请命而行其严厉，不能曲谅人情以挽回匡救，激成党锢之祸。

九五注：周公居东，止流言之祸而靖国家。朱子为韩侂胄所锢，将不测而静处讲学，终免于祸患。

船山之引史事以解易，不止于如一般注易家之道只及其人其事而已，尤在于就卦爻象之情理而予以分析。其作如是分析之当否虽不必一定为人赞同，但就其因“象”情以见“事”情之敏锐感应处言，确见其天赋才智之高。聊且举中孚九五之注，以见其由此见及伊川、赵鼎之难为，注如下：

中孚九五：“有孚挛如，无咎。”

注：五刚中居尊，可以为上之主而孚于同以感于异者也（此为船山之“孚”义，见上文），虽上亢而不受其孚，而五之诚信已至足挛系乎四而使之安，故无咎。三四非乘权之中位，阴之情岂能晏然处之而不争哉？二靡之，五事之，乃以感异类而说以巽。乃二得初之承而五不能平上之亢，则二易而五难，孚异尚易，孚同愈难。伊川不能得之于苏氏，赵鼎不能得之于张浚，亦自处于无咎而可尔。

经中所及之史事，多为类此之情理分析，读船山易注，此为甚有趣味的一面，限于篇幅不能多举，读者可自思考玩味之。总之，船山以其丰富的史学知识，于易注中自然掺入许多史事，由于这些史事的参与，使他的易注特别引人入胜，增加了他的易注的鲜活力，是值得称道而为一般易注所不及的。

#### 乙、重以主观经验释易

船山易学的特色之二是“重以主观经验释易”。本来，这方面是无可厚非的，一个思想家表达其思想，本就不应该抛弃主观经验，而且也不可能完全抛弃得了。可是不要忘了，他是在解说《易经》，不是在发表个人创作，既然是解说《易经》就应该以《易经》的立场为立场，纳自己的思想入易以体会易义而立注，不是纳易入自己的思想，那样就是借易为途径以表现自己，主客颠倒了。读船山易注，偶而会使人兴主客颠倒的感觉。

读《周易内传发例》中的船山自述，知《周易外传》是作于乙未年三十七岁之时，而《内传》乃晚至乙丑年六十七岁时始作。《内传》是倚卦爻而作注释，《外传》则是以每一卦为主题作大义发挥，等于是六十四篇论说短文。但无论《内传》也好，《外传》也好，都给人一种强烈的感受，就是主观经验成分很重，这情形我们当然可以理解，像他那样有雄图壮志的人，怀卓越才思而陷入复杂多变的艰困生活之中，借文笔以宣泄抑郁愤慨，自所难免。船山对此知道得很清楚，但他不愿意做那种保守传统而不表现当下思想的儒者，他的“六经为我开生

面”的话,我相信其中也包含着这种意思。因之,他的这一重于主观经验的表达,可以轻说是他的态度,重说是他的立场,也就成了他的注易的特色之一。

由于他这种态度表现得很普遍而多见,所以不容易摘录,我想只引录一个卦作例,望此知彼,读者可再参阅其他注文,我引录的是《内传》讼卦卦辞的注与《外传》讼卦解,如下:

䷅ 讼卦辞:“讼,有孚窒,惕中吉,终凶。利见大人,不利涉大川。”

注:凡势位不相敌而负直以相亢,怀险以求伸,则讼。

此卦三阳上行,有往而就消之势,已成乎否,将成乎遁,九二不恤险陷,退而不行,为主于内,以止阳于将消,其为功于乾大矣。乾乃决志健往,不与之相应,则二怀不平之怨,而与五相讼,如卫元咺之于卫侯郑者,始于相援而终以相亢,物情之险所以难平也。有孚者,二之与五合志,以实心事之也。窒者,为六三所间,乾阳亢往,无由自达也,其始也唯恐阳之往而且消,自处忧危,危之中以求阳而安之,阳中之吉也。至于五不我应,激而成讼,则忠信之反为悖逆,以下讼上,终于凶矣。利见大人者,五本中正,不以二之忤而终绝之,见之则疑忌消而志道仍合,所以利也。不利涉大川者,健于前行不恤,险之在后,未可坦行也。讼之凶,二任之,涉川之不利,则上九之亢而不知退也。

按讼卦的名义,传统的是来自《彖传》的“上刚下险,险而健”与《象传》的“天与水违行”,由上下卦体而得义,船山则依其“彖爻一致”立义(见前文),将讼的名义置于九二与九五之相怨上,而相怨之由则起于九二有蹈险卫主之功而不为九五赏识,忠不见知于主,从而生怨,与五为讼。然后又九五不以二之忤为意,复见之而疑忌消除。讲来是一篇君臣之间恩怨分合的曲折故事,十分动人。然后再看他的《外传》中讼卦的解义:

讼

天之位乎上者，大正之位也，然而未尝不下济也，雷火风泽之气丽乎地而时济以应乎天。惟水不然，以下为性，比地而必于不升，处天地之中以与天争权，则天将施于地而水竞其功，天即欲不与俱违行而不得，是讼之自成，水实致之。而二何以得为有孚哉？尝论之，以无情而诬上者逆也，非讼也，讼则有可言之情矣，气数自然之争，岂犹夫告密投匭小人得已而不已者与？二之所执以为言者，阴长而已窒其中也，劳而自矜，已而怨曰：我之有功于天也，天其德我哉！我不来而天且偕我遁，我来而抑不我应，则是我窒惕之劳漠不相知，而不平之鸣恶容已邪！怨自此兴而讼亦自此长，元咥之所以终于遁亡而不恤也。由是言之，直在坎而曲在乾明矣。君子则曰：与其为讼也，不如其为遁也，干我者吾避之，劳于我者吾所应得，讫于不知己而伸于知己，越石父且以告绝于晏婴，况其在君臣父子之间乎？故五正中位不挠于讼而得元吉，所谓大居正而不惭也。惟夫上九也者，可以致胜于坎者，力尽而不止，故卫郑再归而见绝于春秋，讼上锡鞶而三褫于大易。呜呼，人事之险阻出于怨望，怨望出于恩德，知恩德为时位之当然而无功名之可恃，则阴阻平于心而恩怨消于世。六三舍中位以消遁，柔以承天，善世而不伐，斯足尚乎！

《内传》与《外传》之作，前后相差三十年，大体而言思想一致，只是读《外传》更令人有借卦爻以感叹心事的意味。文中所述及的恩怨之情，俨然便是当时小朝廷中权位上下激荡之状，船山写《外传》适在他从永历帝于肇庆之后，亲见国势之难为而小人君子之争愈烈，百感交集，发为此文，读者相信与愚有同感。至于文中所述，对照于当时之人事，所指为何，作者亦不欲深做史事之料理，研究明史的先生如以此文为线索而扒掘之，当有所得。

虽然，讼卦只是举一例，其他多卦如否、如恒、如复等，都可以明显看出船山易注之主观经验，不另。

丙、反对道佛及非议前代易家

船山易学的特色之三是“反对道佛及非议前代易学”。一般而言,从事学术研究的人当其自负有成之际,往往避不开批评他人,这种批评有些是必要的,因为要表达自己的不同见解,如孟子之批评告子;有些则是不必要的,由于对他人的思想认识不清,便以为他人之不同于己为非。船山好批评人,而且出言严苛,遂而成为他的易注的特色之一,我同样把这归因于他的坎坷遭遇与才分过高。

历史上的易学家们躲得过他批评的人不多,除了伏羲、文王、周公、孔子以外,恐怕只有一个张载,其中批评得最多的该是邵雍和朱熹,下面且引录几节他批评他们的话:

批评邵雍者,如:

……故易之所以建天地考前王者,文王尽之矣。至宋之中叶,忽于杳不知岁年之后,无所授受而有所谓先天之学者,或曰邵尧夫得之江休复之家……或曰陈抟以授穆修,修以授李之才,之才以授尧夫……呜呼,使抟与尧夫有见于道,则何弗自立一说,即不尽合于天,犹可如扬雄之所为,奚必假伏羲之名于文字不传之邃古哉!其经营砌列为方圆图者,明与孔子之不可为典要之语相背,而推其意之所主将以为何如?方圆图方位次序之烜钉铺排者可以崇德邪?可以广业邪?可以为师保父母使人惧邪?可以通志成务,不疾而速,不行而至邪?不过曰天地万物生杀兴废有一定之象数,莫能逾于大方至圆之体。充其说则君可以不仁,臣可以不忠,子可以不尽养,父可以不尽教,端坐以俟祸福之至。呜呼,跖也,夷也,尧也,桀也,皆不能损益于大方至圆之中者也,即使其然,而又何事哓哓前知以炫明觉乎?故立一有方有体之象以言易,邪说之所由兴,暴行之所由肆,人极之所由毁也,魏伯阳以之言丹术,李通玄以之言华严,又下而素女之淫妖,亦争托焉。故学易者不辟先天之妄,吾所不知也。

邵子之图，如织如绘，如钉如砌，以意计揣度，域大化于规圆矩方之中，尝试博览于天地之间，何者相肖也？且君子之有作也，以显天道即以昭人道，使崇德而广业焉。如邵子之图，一切皆自然排比，乘除增减不可推移，则亦何用勤勤于德业为邪？疏节阔目，一览而尽天地之设施，圣人之所不敢言而言之，如数家珍，此术数家举万事万理而归之前定，使人无惧而听其自始至终之术也，将无为偷安而不知命者之劝邪！于《象》无其象，于爻无其序，于《大象》无其理，文王、周公、孔子之所不道，非圣之书也，而挟古圣以抑三圣曰伏羲氏之易，美其名以临之曰先天，伏羲何授？邵子何受？不能以告人也。先天者，黄冠祖气之说也，故其图乾顺坤逆而相遇于姤复，一不越于龙虎交媾之术，而邵子之藏见矣。程子忽之而不学，黜矣哉！朱子录之于《周易》之前，窃所不解。学易者学圣人之言而不给，奚暇至于黄冠日者之说为？占易者以占得失也，非以知其吉而骄，知其凶而息者也，又奚以前知一定之数为？

易三画而八卦小成，一函三之数，三才之位也。重而为六，阴阳刚柔仁义之道，参两之数也。象数一依于道，故曰易与天地准，故弥纶天地之道。邵子挟其加一倍之术以求天数，作二画之卦四，四画之卦十六，五画之卦三十二，于道无合，于数无则，无名无象，无得失之理，无吉凶之应，窃所不解。加一倍之术，无所底止之说也，可二画，可四画，可五画，则亦可递增而七八九画，然则将七画之卦百二十八，八画之卦二百五十六，九画之卦五百一十二，渐而加之以无穷无极，而亦奚不可哉？邵子之学如此类者，穷大失居，而引人于荒忽不可知之域。如言始终之数，自乾一而以十二、三十相乘，放坤之三十一万三千四百五十六万六千五百六十三万八千四百万，连算终日而得之，不知将以何为？《易》曰：易简而天下之理得矣。故学易者知其一函三为体，阳

九阴六为用,极于万二千五百而止,畏圣人之言,不敢侮也。

(《周易内传发例》)

以上所引,只是《周易内传发例》一篇文中之言,《周易内传发例》是船山一生最后的作品,可见这些看法已是他的定论。可是,如实而言,这个定论颇值得商榷,例如他所批评邵子的“画前有易”、“象生于数”之言,对邵子方圆图及乾坤生于复姤之义,都未有深入理解,如深加理解则知邵子只不过是换一个方式表现易道,先天易和伏、文、周、孔的易学并无违背。更有误解者如以邵子之学为“术”,为务于求“前知”,此则徒予人以自暴粗浅之失。而如“加一倍法”者,乃大程子不谙数理之“外行话”,邵子闻之而笑,不忍驳辩,乃嘉勉后学之宽宏大量;“吾与邵子居同巷三十年而未及数”,乃小程子不谙数理之实心语,岂可以此言定邵子易学之为异说?以作者看来,船山必遵循孔圣“崇德广业”之言以衡准易学,适表现其深陷宋明以来儒者小气度之泥沼而不自知。本书为易学史,固不必在学理上细作评述,聊表此意以待读者明识。

然后,再看他对朱熹的批评,如:

朱子学宗程氏,独于易焉尽废王弼以来引申之理而专言象占,谓孔子之言天、言人、言性、言德、言研几、言精义、言崇德广业者,皆非羲文之本旨,仅以卜筮之用而谓非学者之所宜讲习。其激而为论,乃至拟之于火珠林卦影之陋术,则又与汉人之说同,而与孔子《系辞传》穷理尽性之言显相抵牾而不恤。由王弼以至程子,矫枉而过正者也,朱子则矫正而不嫌于枉矣。

(筮占之法)至朱氏作《启蒙》始详焉。乃朱子之法,一本之沙随程氏,其三爻变以上无所适从,但以晋文公之筮贞屯悔豫为证,至五爻变则据穆姜之筮随,而又谓史妄引随之象辞。今按三爻变则占本卦及之卦之象辞,假令筮得乾而



三五上变为归妹，乾象曰元亨利贞，而归妹曰征凶，无攸利。又令筮得家人，初二四变为姤，家人象曰利女贞，姤曰女壮，勿用取女。得失吉凶相反悬绝，占者将何所折衷邪？其四爻五爻六爻变皆舍本卦而专取之卦，本之不立，急于趣时，以静为动，以动为静，于理不安之甚。

朱子师孔子以表章六艺，徒于易显背孔子之至教，故善崇朱子者，舍其注易可也。邵康节乱之于前，王介甫废之于后，蔡西山以术破道，而星命葬术为王制杀而弗赦者，复弄易以神其说。则朱子之于易，舍周公以从术士，苟简之术也，于此可以知朱子之过矣。（《周易内传发例》）

上面所引三段同样是出于《周易内传发例》。船山认为朱子最不可原谅的错误乃全然视易为“卜筮之学”，由于受朱子的影响，后人遂将易作为火珠林、卦影之术看待。同时他也批评了朱子“筮占之法”的不合理。在这些批评中，有相当的部分是对的，一个纯粹的儒学思想家如船山者，在朱子死后近五百年，眼看易学义理之讲求衰微而占术日盛，委过于为当时学界宗师的朱子，是必然的反应。尤其是船山在形而上思想方面接受张横渠的《正蒙》思想，以张横渠的崇圣尊德的易学与朱子视易为卜筮之学两相对照，朱子的罪过就更深重了。这里有一段船山注张子《正蒙》序中的话，我想引在下面，作为参考：

自朱子虑学者之虑远而忘迹，测微而遗显，其教门人也以《易》为占筮之书，而不使之学，亦矫枉之过，几令伏羲、文王、周公、孔子继天立极、扶正人心之大法，下同京房、管辂、郭璞、贾耽、王遁奇禽之小技。而张子言无非易，立天立地立人，反经研几，积义存神，以纲维三才，贞生而安死，则往圣之传非张子其谁与归！

有关对邵雍、朱熹的批评,除了《周易内传发例》以外,散布在《内传》、《外传》及他篇中者,已不必再引,同时船山对前代的易家如孟喜、京房、焦贛、王弼、陈抟等,也都有批评,读者请自行参阅,为了篇幅,于此且置。

最后,说到船山对道、佛的批评,用“批评”一词,已经觉得太轻,实在说来是“反对”。记得前文中我曾提到过,宋明儒者反对道、佛二家,有其历史因素,属于时代情结,很难脱开。试想,自魏晋以后迄于北宋,七百余年的儒学长期衰落,在此期间佛家势力最盛,而道家时起相颉颃,中国思想史在这段期间的舞台上,只见佛、道两家在演习,却不见儒家扮演重要角色。好不容易北宋诸子一时并起,从佛、道久盛之后,再掌控学术思想权柄,然而佛、道二家之势并未消沉,尤其佛家禅宗一支与道家修炼一途,无论在朝在野都有其雄厚的势力,陆象山门下与后来的王阳明门下弃儒入佛、道者的略半数,朱子门下及其再传以后的弟子也备受威胁,被诱引而去者不在少数。船山生逢世衰道微之世,眼见这样的情况,而他又是坚定峭拔的儒家人物性格,遂而对佛、道二家更为厌恶,二家之学成了他儒学思想中挥之不去的阴影。

但是王船山却不是与佛、道壁垒分明、不相交往的人,毋宁说他与佛、道的关系相当密切,他对二家之学不止于涉猎,且有过研究,也有著述,今存的《相宗络索》便是他有名的佛学著作,并且他赞成八识以上立第九识的主张。《老子衍》、《庄子通》、《庄子解》等是对老庄的研究,《愚鼓词》尤为许多人传称,是他在丹功修炼方面所下的实际工夫。这都在证明他对二家之学有相当认识,可是终因为他“儒性”太坚强,对二家登堂而未入室的研究并未带给他进一步探求的兴趣,反而成为他反对二家的凭据。到头来他认为佛家是讲幻化,老子是玩术,老子的形而上思想就是王弼的那种解释,庄子的可取之处也不过是胸襟开阔、逍遥人生(船山有《玉连环》词,写庄周思想),而这些学问都无法和文、周、孔子讲求德业的圣学相提并论,这些学问比起儒家的积极进取,多少都有逃避人生的消极成分在内。

现在我们且从他的著述中看他对于佛、道二家的批评,先引《周易

外传》释无妄卦的一段：

### 无妄

天上地下，清宁即位，震之一阳生于地中，来无所期，造始群有以应乎天，寻常之见，所疑为妄，至而不诚者也。夫以为妄，则莫妄于阴阳矣；阴阳体道，道无从来，则莫妄于道矣；道有阴阳，阴阳生群有，相生之妙，求其实而不可亟见，则又莫妄于生矣；不生而无生，而始有，则又莫妄于有矣。索真不得，据妄为宗，妄无可依，别求真主，故彼为之说曰：非因非缘，非和非合，非自非然，如梦如幻，如石女儿，如龟毛兔角，捏目成花，闻梅生液，而真人无位，浮寄肉团，三寸离钩，金鳞别觅，率其所见，以真为妄，以妄为真。故其至也，厌弃此身以拣净垢，有之既妄，趣死为乐，生之既妄，灭伦为净，何怪其裂天彝而毁人纪哉！若夫以有为迹，以无为常，背阴抱阳，中虚成实，斥真不仁，游妄自得，故抑为之说曰：吾有大患，为吾有身，反以为用，弱以为动，糠秕仁义，刍狗万物，究有所归，以得为妄，以丧为真，器外求道，性外求命，阳不任化，阴不任凝，故其至也，绝弃圣智，颠倒生死，以有为妄，斗衡可折，以生为妄，哀乐俱舍，又何怪其规避昼夜之常，以冀长生之陋说哉！请得而折之，为释言者亦知妄之不可依也，为老言者亦知妄之不可依也，然则可依而有常者之无妄，虽有尺喙，其能破此以自怙哉……

大块文章显然借“无妄”之名以斥责佛、道，而所斥责者又杂世俗之佛教信仰与佛学为一，杂道教之信仰与老庄为一，虽言来理直而气盛，深析之则非学术明理之纯言。而《外传》之末，亦以“而老子曰：上善若水，其为术可知矣”结束，我故言佛、道思想在船山心中是挥之不去的阴影。此外，见之于《内传》及《内传发例》中，见之于《张子正蒙注》中，时有批评佛、道之言，如《周易内传》中：

君子之虚,异于老氏之虚久矣。(注《咸卦·大象》)

乃王弼何晏师老庄之机械,以避祸而瓦全之术。(注《系辞传》“天地设位”一节)

若何晏、夏侯玄之徒,以老庄之浮明,售其权谋机智而自谓极深而入神。(同上“唯深也故能通天下之志”一节)

如《周易内传发例》中:

而弼学本老庄虚无之旨,既诡于道,且其言曰:得意忘言,得言忘象。……唐宋之言易者虽与弼异,而所尚略同苏氏轼,出入于佛老,敝与弼均。

如《张子正蒙注》中:

生灭者,释氏之陋说也,恍如散尽无余之说,则此太极浑沦之内,何处为其翕受消归之府乎?又云造化日新而不用其故,则此太虚之内亦何从得此无尽之储,以终古趋于灭而不匮邪?(《太和篇》注)

老庄之徒,于所不能见闻,而决言之曰无,陋甚矣。……彼以无名为天地之始,灭尽为真空之藏,犹瞽者不见有物而遂谓无物,其愚不可殫已。(《太易篇》注)

浮屠谓真空常寂之圆成实性,止一光明灭,而地水火风

根尘等,皆由妄现,知见妄立,执为实相。……人不资气而

生,而于气外求理,则形为妄而性为真,陷于其邪说矣。

(《太和篇》注)

释言真空,老言守静,皆以神化为无有而思超越之。非神则化何从生?非化则神何所存?非精义以入神,则存非

存知非知，丧己而不能感物，此二氏之愚也。（《神化篇》注）

致知之道，惟在远此二愚，大其心以体物体身而已。  
（《大心篇》注）

上面所举，只是就随见举示，以显船山厌恶佛、道之心，尤其在《张子正蒙注》中，凡言及二氏者，半数有非“愚”即“陋”之形容词，读之颇令人兴“成心中伤”之感，就作者感觉，船山的这一态度不但未加强他的学术效果，反而降低了他的学术价值。

本节写船山之非议易学前贤及反对佛、道二家，篇幅已经够多，而对整个船山易学之叙述也将告结束，总而言之，对于船山的才学志气之盛，作者十分敬佩，然对于他所表现的凌人的自负与侮人的轻率，却不敢苟同。虽然，我一再作声明，时代、遭遇、一个人的当身境况会使一个人产生不容己的后果，对于王船山，我们不必要求他雍容宽和，因为他是在被压抑、被追捕、被弃置的情况中成长生活的，愤激、反抗、突破是他本性的要求，从而形成了他有圭角有锋芒的人生，从而形成了他有圭角有锋芒的思想文章。我仍想举《周易内传》中他对需卦大象辞的注文，以说明他只识积极进取的儒学精神，而疏略其从容待时的一面：

需。《象》曰：云上于天，需，君子以饮食宴乐。

注：云升而未降为雨，故为需。需者事之贼也。君子敬则有功，无所用需，唯其于饮食宴乐也，可以饮食宴乐矣，而犹需之，故酒清肴干，终日百拜而后举，逸逸之酬，后天下以乐而后钟鼓敔猎，民则欣欣以相告，则享天下之奉而无从欲败度之愆，此则所宜需者也。外此，虽研几观变，极其审慎而当所必为，坐以待旦，何需之有？

需卦是告诉人处险若夷、变不失常的从容精神，船山却以“事之贼”、

“无所用”解释,其儒性之积极强悍一面固可称,却不可学。

又如他举兵抗清失败后,被追捕逃避,又为小朝廷中权奸不容之余,乃决心退处一隅,潜心于六经之研究,自题于败叶庐之门曰:

六经为我开生面,

(主《篇心大》)

七尺从天乞活埋。

归隐固属不得已,却忘记孔子“遁世无闷,不见是而无闷”之言,以“活埋”况其心境,隐隐中愤气横天,此船山之为船山也夫!

。示要會於以千集,需,天千土云:曰《身》。需  
千我,也類多事告需。需此站,而此類未而此云:云  
。示要會於以下,也示要會於于其中,需則天,也示要會  
千天云,而云需,需云而此百曰,千需而需,云需而  
从云而千千天千,告時以云需,能知越時云而  
中其時,云需云需,云需。云需云需,云需云需  
。云需云需,云需云需,云需云需

“類之事”以時而需,云需云需,云需云需,云需云需